

*Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique*

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica



•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

**Internationale Zeitschrift für Völker-
und Sprachenkunde.**

INDEX:

	Pag.
G. Tessmann: Rätsel der Pangwe (West-Zentralafrika)	695
P. J. Dols, C. M. I.: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine) (ill.)	726
P. P. Bouillon, S. M.: Etude sur le dialecte de Sugu (Guadalcanal, Solomon Is.)	758
P. Majerus: Das Eherecht der Wabende (Deutsch-Ostafrika)	781
P. P. Schumacher: Die Tracht in Ruanda (Deutsch-Ostafrika) (ill.)	789
Fr. S. Gil, O. Pr.: Proverbios, refranes y dichos anamitas	799
Rev. E. Dunn: The <i>Mengap Bungai Taun</i>	817
P. P. Camboûé, S. J.: Education et instruction en Madagascar (ill.)	844
P. Friedr. Hees, M. S. C.: Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee)	861
P. Eugène Strub: Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique Occidentale)	888
P. G. Bögershausen, M. S. C.: Fadenspiele in Matupit, Neupommern (ill.)	908
L'abbé B. Chémali: Mariage et Noce au Liban (ill.)	913
Prof. Dr. C. Franke: Über die zweite oder zweikonsonantische Lautstufe der Kinder	942
Varii autores: Das Problem des Totemismus	948
P. Wilh. Koppers, S. V. D.: Die ethnologische Wirtschaftsforschung	971
Analecta et Additamenta (1080), Miscellanea (1089), Bibliographie (1101), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1129).	

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, s. v. d.



„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. K. Beth: Religion und Magie bei den Naturvölkern (P. W. Koppers).
2. Wely Bey Boland: Praktisches Lehrbuch zum Gebrauch im Selbstunterricht und an Lehranstalten (Dr. Max. Bittner).
3. Taeschner Franz: Moderne türkische Texte (Dr. Max. Bittner).
4. Németh, Dr. J.: Türkische Grammatik (Dr. Max. Bittner).
5. Németh, Dr. J.: Türkisches Lesebuch mit Glossar (Dr. Max. Bittner).
6. Németh, Dr. J.: Türkisch-deutsches Gesprächsbuch (Dr. Max. Bittner).
7. Németh, Dr. J.: Türkisches Übungsbuch für Anfänger (Dr. Max. Bittner).
8. Erzabt Norbert Weber, O.S.B.: Im Lande der Morgenstille (P. Fr. Biallas).
9. Dr. Hermann Beckh: Buddhismus (Dr. Bernhard Geiger).
10. Hans Ludwig Held: Deutsche Bibliographie des Buddhismus (Dr. Bernhard Geiger).
11. K. Seidenstücker: Süd-buddhistische Studien. I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ananda-Tempels zu Pagan (Dr. Bernhard Geiger).
12. Eduard Seler: Die Quetzalcouatl-Fassaden Yukatekischer Bauten (P. Dam. Kreichgauer).
13. A. v. Le Coq: Volkskundliches aus Ostturkestan (P. W. Koppers).
14. Elisabeth Krämer-Bannow: Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee (P. W. Koppers).
15. Karl Weule: Der Krieg in den Tiefen der Menschheit (P. W. Koppers).

Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin S. W. 68.

Bastian A., Prof., Indoneesen oder die Inseln des Malayischen Archipels.

- I. Die Molukken. Mit 8 Taf. Mk. 5.—.
- II. Timor und umliegende Inseln. Mit 2 Tafeln. Mk. 6.—.
- III. Sumatra und Nachbarschaft. Mit 3 Tafeln. Mk. 7.—.
- IV. Borneo und Celebes. Mit 3 Tafeln. Mk. 7.—.
- V. Java und Schluß. Mit 15 Tafeln. Mk. 8.—.

Vollständig Mk. 32.—.

— Inselgruppen in Ozeanien. Reiseergebnisse und Studien. Mit 8 Tafeln. Mk. 7.50.

— Zur Kenntnis Hawais. — Nachtrag und Ergänzungen zu den Inselgruppen in Ozeanien. Mit 1 Tafel und 3 Beilagen. Mk. 4.—.

— Einiges aus Samoa und anderen Inseln der Südpaz. Mk. 1.80.

— Völkerstämme am Brahmaputra und verwandtschaftliche Nachbarn. Mit 2 Tafeln. Mk. 6.—.

— Die Denkschöpfung umgebender Welt aus kosmogonischen Vorstellungen in Kultur und Unkultur. Mk. 5.—.

— Der Menschheitsgedanke durch Raum und Zeit. Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethnologie in der „Lehre vom Menschen“. 2 Bände. Mk. 10.—.

Bopp Fr., Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Alt-slawischen, Gotischen und Deutschen. 3. Ausgabe. 3 Bände. Mk. 45.—.

Frobenius C., Probleme der Kultur. Die naturwissenschaftliche Kulturlehre. Die Mathematik der Ozeanier. Die Schilde der Ozeanier. Die Bogen der Ozeanier. Mit Abbildungen. Mk. 3.—.

Spiegel Friedrich, Dr., Brän, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Beiträge zur Kenntnis des Landes und seiner Geschichte. 1863. Mk. 6.—.

Steinthal H., Prof. Dr., Abriss der Sprachwissenschaft.

- I. Teil: Die Sprache im allgemeinen; auch u. d. T.: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. 2. Auflage. Mk. 9.—, geb. Mk. 10.50.
- II. Teil: Charakteristik ausgewählter Typen des Sprachbaues, bearbeitet von Prof. Dr. F. Misteli. Mk. 11.—, geb. Mk. 12.50.

— Sprachwissenschaftliche Abhandlungen und Rezensionen. Mk. 9.—.

— Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Mit bes. Rücksicht auf die Logik. 2. Auflage. 2 Bände. Mk. 16.—, geb. Mk. 19.—.

— Die Mande-Neger-Sprachen, psychologisch und phonetisch betrachtet. Mk. 3.—.

— Der Ursprung der Sprache im Zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens. Eine Darstellung, Kritik und Fortentwicklung der vorzüglichsten Ansichten. 4. Aufl. Mk. 8.—, geb. Mk. 9.50.

Winkler Heinrich, Prof. Dr., Uralaltaische Völker und Sprachen. Mk. 3.—.

— Das Uralaltaische und seine Gruppen. 2 Lieferungen. Mk. 3.60.

— Zur Sprachgeschichte. Nomen, Verb und Satz. Antikritik. Mk. 6.—.

— Weiteres zur Sprachgeschichte. Das grammatische Geschlecht. Formlose Sprachen. Entgegnungen. Mk. 4.—.

— Germanische Kasusyntax. I. Der Dativ, instrumental, örtliche und halbörtliche Verhältnisse. Mk. 10.—.

— Der uralaltaische Sprachstamm. Mk. 6.—, geb. Mk. 7.—.

— Skizzen aus dem Völkerleben. Mk. 3.—.

— Japaner und Altaier. Mk. 1.—.

Zieler H., Dr., Vergleichende Syntax der indogermanischen Komparation, insbesondere der Komparationskasus der indogermanischen Sprachen und sein Ersatz. Mk. 5.—.

An unsere Leser!

Bei Gelegenheit des Erscheinens des Heftes 5/6 des „Anthropos“, Band IX (1914), wurde in einer Mitteilung „An unsere Leser!“ darauf aufmerksam gemacht, daß der infolge des Krieges eingetretene Mangel der für die Herstellung unserer Zeitschrift hinreichend qualifizierten Arbeiter uns nötige, die beiden Jahrgänge 1915 und 1916 in einen Band zusammenzufassen, der die Bezeichnung Band X—XI (1915—1916) erhalten sollte. Wir sind nunmehr so glücklich, unseren Lesern das Schlußheft dieses Doppelbandes vorlegen zu können. — Da indes die obgenannten Schwierigkeiten noch bestehen, ja im Laufe der weiteren Kriegsjahre noch stetig größer geworden sind, so werden wir auch die beiden nächsten Jahrgänge 1917 und 1918 in einen einzigen Band zusammenfassen, der die entsprechende Bezeichnung **Band XII—XIII (1917—1918)** erhalten wird.

Redaktion und Administration des „Anthropos“.

Rätsel der Pangwe¹ (West-Zentralafrika).

Von GÜNTER TESSMANN.

Das Rätsel heißt im Pangwe *ngân* (Ntum), Rätsel raten heißt *a kiē,ne ngân* (Ntum) oder *a kâne ngân* (Fang).

Der Stamm des Wortes *ngân* (*nga*), dem die Nachsilbe *n* angefügt ist, bedeutet etwas, das nach zwei Seiten geht bzw. geführt wird².

Das ursprüngliche Rätsel drückt ein und dieselbe Sache in Aufgabe und Lösung verschieden aus (dort im Vergleich, hier unverhüllt), so daß sie nach zwei verschiedenen Richtungen geführt wird. Das Rätsel ist mit einem Wort etwas „Zweideutiges“ oder besser noch „Zweibedeutendes“.

Die Nachsilbe *n* bezeichnet eine passive, dauernde Eigenschaft. Die Zweideutigkeit ist eine dauernde Eigenschaft des Rätsels und ist passiv, weil sie nicht in bestimmter Absicht, etwa um den Ratenden irrezuführen, in das Rätsel hineingelegt ist, sondern sich einfach aus der Natur heraus — von selbst — ergeben hat.

Das Wort *ngân* wird nun nicht bloß auf das heute in feste Form geprägte „Rätsel“ angewendet, sondern es bezeichnet ursprünglich jede Zweideutigkeit. Eine solche ist aber auch der Vergleich³. Der Vergleich ist nun nichts ganz Ursprüngliches, denn er setzt den Gedanken von der Unvollkommenheit, im besonderen der sittlichen Mangelhaftigkeit der gesamten Menschheit, d. h. den Sündengedanken, voraus. Wenn wir z. B. die Geliebte mit einer Sonne vergleichen, so geben wir unbewußt zu, daß sie nicht das Vollkommenste ist, was wir uns denken können, und zwar damit, daß wir das Bedürfnis fühlen, die Sündhaftigkeit, Unreinheit, die jedem Menschen mehr oder weniger stark anhaftet, durch die Sündenlosigkeit und Reinheit der Sonne zu ersetzen. Weniger galant nennen die Pangwe das Mädchen (d. h. das geschlechtsreife und Geschlechtsverkehr ausübende Mädchen bis zur Ehe) *ngō'n*, gleichbedeutend mit Mond, denn der Mond ist das Sinnbild der Geschlechtlichkeit und — da diese als Hauptsünde betrachtet wird — des Bösen überhaupt. Ganz modern ist der Vergleich auch nicht, denn heute sind wir Europäer darüber hinaus, nicht nur Menschen, sondern Tiere, Pflanzen, die Natur im allgemeinen einschließlich der Gestirne, Sonne und Mond, in die beiden Abteilungen: Gut und Böse (immer im sittlichen Sinne zu verstehen) einzuklassifizieren. Deshalb sind auch unsere Rätsel heute meistens nicht mehr im Pangwe-Sinne zweideutig (*ngân*), mit Ausnahme der erotischen

¹ Die Rätsel stammen hauptsächlich aus dem Ntum- und Fang-Gebiet.

² Vgl. TESSMANN, „Die Pangwe.“ Berlin 1913, Bd. I, S. 22.

³ Daher ist auch die Bezeichnung *ngân* für „Tauspiel“, *a kane ngân* für „Tauspiele spielen“ zu erklären, da dieselben nicht erraten werden. Die Figuren, welche sich beim Spiel ergeben, werden eben mit anderen Gegenständen verglichen.

Rätsel. Nicht so die Pangwe. Sie können gar nicht anders, als in jedes Ding, was ihnen begegnet, sofort eine der beiden sittlichen Gewalten, sei es das Böse oder das Gute, hineinzusehen. Als Merkmale dafür dienen ihnen ursprünglich meistens äußere Ähnlichkeiten oder Beziehungen zum Monde (Böse) oder zur Sonne (Gut). Unter diesem Gesichtspunkte sind auch die in den Kulturen auftretenden Gedanken aufzufassen; sie schließen sich an die vergleichende Betrachtung der Umwelt an, die zugleich in ihrer äußeren Hülle den inneren Kern einer sittlichen Macht (Böse oder Gut) birgt. Der Affe, um ein Beispiel zu nehmen, ist nicht bloß das Geschöpf einer unendlich schöpferischen und unabänderlich gesetzmäßigen Natur, sondern eine „moralische“ oder besser „unmoralische Erscheinung“, deren Eigenschaften ihn in ein bestimmtes Verhältnis zur sittlichen Weltordnung bringen. Der Hahn ist nicht der Hahn, den wir sehen — ein naturwissenschaftlicher Begriff —, der am Morgen seinen Balzruf ertönen läßt, um seine Nebenbuhler herauszufordern, zu besiegen und die Hennen zum Zwecke der Fortpflanzung für sich zu gewinnen, nein, der Hahn verkörpert zugleich die sittliche Macht des Guten, weil er das aufgehende Tagesgestirn begrüßt, und sein Schlafquartier aufsucht, sowie die Dunkelheit, die das Böse birgt, hereinbricht.

I. Diese **Zweiheit-Zweibedeutung**, die uns, den Pangwe zufolge, nicht nur im Menschen- und Tierleben, sondern auch in der gesamten Natur, ja im ganzen Weltgeschehen entgegentritt, ausgedrückt durch die zwei Worte Gut und Böse oder Geburt (Anfang) und Tod (Ende), ist das *ngân* an sich, und so haben wir heute noch bei den Pangwe das schöne Rätsel, das in der Form freilich kein Vergleich ist, sondern die Gegensätzlichkeit und Zweibedeutung von Dingen geradezu ausspricht: „Alle Rätsel rätst du, nur dies eine nicht!“ (Geburt bzw. Tod.)

Obgleich ich nicht behaupten will, erstens, daß die Form des eben erwähnten Rätsels wie der übrigen zu dieser Gruppe gehörenden unbedingt älter sei als die der vergleichenden Rätsel (Parallelen), so stelle ich sie doch an den Anfang, weil sie nicht bloß auf Sachen zielen, die mit den Kulturen in Zusammenhang stehen, sondern weil sie die eigentliche innere Bedeutung des Zweirichtungsgedankens beleuchten. Mir liegen zwar nur wenige dieser Art vor, aber es sind die interessantesten. Das mehr profane Seitenstück zu dem eben erwähnten Rätsel ist folgendes: „Du kannst alles sehen, nur dies eine nicht!“ (Hinterhaupt als Gegenstück zum Gesicht.) Wie es für die Menschen zwei Richtungen des Geschehens gibt, das Leben und den Tod, den wir nicht mehr mit unseren Sinnen begreifen können, so gibt es auch im körperlichen, räumlichen Sinne zwei Richtungen: das Vorne (*šū* vorne und Gesicht), was wir sehen, und das Hinten (*mvū,s* hinten und Rücken), was wir nicht sehen können. Als Hauptsitz der Sinnesorgane, des Sehens (Begreifens), ist der Kopf mit seinen zwei Richtungen das Sinnbild jenes großen Zweirichtungsgedankens; daher kommt ja auch die in Afrika besonders viel wiederkehrende Darstellung des Januskopfes, von dem die eine (vordere) Kopfhälfte ursprünglich rot oder gelb (Sonne!), die hintere weiß (Mond!) gefärbt ist. Vergleiche hier die Doppelkopfmasken der Bali und Banyang. Zwei andere Rätsel dieser Gruppe behandeln die Unkörperlichkeit, Ungreifbarkeit (im Gegensatz zu der Unbegreiflichkeit

des Vorigen) gewisser sich entsprechender Dinge, nämlich der Seele, deren Zustand als etwa gasförmig gedacht wird, und ihres heute mehr profanen Gegenstückes, der Flamme. Ein einziges Rätsel erscheint ganz profan und ist wohl eine jüngere Schöpfung, dem Rätsel von der Ungreifbarkeit der Flamme nachgeahmt: die Unmöglichkeit, auf eine eiserne Speerspitze zu schlagen. Da das Eisen im Feuer geschmiedet wird und in vielfacher Beziehung zum Feuerkult steht, so ist aber dies Rätsel doch nicht so rein profanen Ursprungs, wie es auf den ersten Blick erscheint.

Eine zweite Gruppe schließe ich an, ebenfalls ohne das Alter ihrer Form über das der folgenden Parallelrätsel zu stellen. Es sind dies Rätsel, die ebenfalls keinen Vergleich aufstellen, aber auch nicht (selbst von den Pangwe), wörtlich genommen, auf den Gegenstand zutreffen, sondern im Hauptteil eine von der religiösen Überlieferung oder (in einem Falle) vom Volksglauben aufgestellte und anerkannte Anschauung wiedergeben, der dann eine wortwörtlich zutreffende Tatsache zugefügt ist. Auch diese Rätsel betreffen (mit einer Ausnahme) Dinge, die mit der Religion in Beziehung stehen, nämlich: Mond, Stern, Wasser, die Seele und das profane, den Baumschliefer (*Dendrohyrax tessmanni*, A. BR.). Letzteres Rätsel ist offenbar jünger und aus einem Märchen entstanden.

Nun komme ich zu der dritten Gruppe der Rätsel, die die Zweiheit der Natur nicht offen aussprechen, sondern sie selbst im Verhältnis von Aufgabe und Lösung darstellen, also den eigentlich *ngân*, d. h. den Zweideutigkeiten. In der ursprünglichen reinen Form stellt die Aufgabe ganz oder fast ganz, also im Gesamtgedanken, einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit etwas anderem dar, und zwar darf sich der Vergleich nicht auf eine äußerliche Ähnlichkeit der Erscheinungen, sondern muß sich auf eine innere Verwandtschaft gründen, eine Verwandtschaft, die uns nur dann verständlich ist, wenn wir die geistige Kultur, vor allem die religiösen Anschauungen der Urheber kennen. Die Rätsel dieser Gruppe bezeichne ich als Parallelen. Bei ihnen, wie bei den der folgenden Gruppe kommt es vor, daß der Vergleich, unserer Anschauung nach, dem zu erratenden Ding nicht entspricht, sondern geradezu ins Gegenteil verkehrt ist, daß z. B. ein Zwerg mit etwas Riesigem, die Ruhe mit etwas äußerst Bewegtem verglichen wird. Solche „Umkehrung“ erschwert unserem Verständnis die Lösung sehr, und ich muß selbst frei bekennen, daß ich viele Parallelen im Pangwe-Land nicht nur nicht raten konnte, sondern, daß es erst einer genauen Erklärung der Lösung bedurfte, ehe ich begriff, daß sie so lauten konnte. Daß sie so lauten mußte, wurde mir erst klar, als ich den Sinn der Religionsform und des Zauberglaubens der Eingebornen verstanden hatte. Es ist nach dem Gesagten selbstverständlich, daß eine Parallele nur Dinge betrifft, die mit der Religion, dem Zauber-Medizinglauben oder aber dem Geschlechtsleben¹, das als erste Sünde die Veranlassung zu den Kulturen gegeben hat und in ihnen vielfachen Ausdruck findet, zusammenhängen.

Von dieser Gruppe der Parallelen unterscheide ich zwei Untergruppen, und zwar erstens vollständige Parallelen, d. h. solche Parallelen, die

¹ Die erotischen Rätsel habe ich in der „Anthropophyteia“ veröffentlicht.

vollkommen ein Vergleich bleiben und mit keinem Worte auf die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr zutreffen, und zweitens unvollständige Parallelen, d. h. Parallelen, die im Hauptteil ein Vergleich bleiben, aber daneben die Beziehung zum Menschen angeben.

Als bezeichnendes Beispiel einer vollständigen Parallele mag folgendes Rätsel dienen:

„Eine Gelbbauchmeerkatze schleicht über mich hinweg auf schwankem Tau.“

Lösung: „Ein Knabe, der Zauberer ist, tötet Erwachsene tags.“

Dieses Rätsel kann natürlich nur der raten, der mit den Anschauungen über Zauberglauben vertraut ist. Die Aufgabe stellt nämlich unter dem Bilde der Meerkatze den bösen jungen Menschen dar, der Erwachsene (im Vergleich der Mann, „ich“) im Daseinskampf überflügelt (ausgedrückt durch „über, hinweg“), ohne daß diese es bemerken. (Die Meerkatzen schleichen bei Gefahr trotz ihrer verhältnismäßigen Größe vollkommen geräuschlos auf Ästen und Lianen entlang, selbst über den Kopf des Jägers hinweg.) Ein solcher „böser“ Mensch ist aber in Gefahr, da er den Neid seiner Mitmenschen wachruft (wie eine Meerkatze auf schwankem Tau in Gefahr wäre, zu stürzen¹). Die ganze oben gegebene Erklärung ist aber weiter nichts als eine Übersetzung der Anschauungen über Zauberei in eine uns verständliche Sprache.

Einige wenige Rätsel habe ich in der vierten Gruppe vereinigt. Sie stellen ganz oder fast ganz (dann mit Ausnahme des Zeitworts) einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit einem anderen dar, aber dieser Vergleich stützt sich nur auf eine äußerliche Ähnlichkeit, die jedem Beschauer sofort ins Auge springt, wenn er die verglichenen Dinge kennt. Dadurch unterscheiden sie sich wesentlich von den Parallelen. Sie behandeln auch, mit einer Ausnahme, profane Gegenstände, z. B.:

„Eine Gelbbauchmeerkatze sitzt in der Astgabel einer *Copaifera tessmannii*, HARMS.“

Lösung: Die Luftwurzel gewisser Feigenbäume (die in der Tat dem herabhängenden Schwanz einer Meerkatze gleicht).

Die fünfte Gruppe enthält die Hauptzahl der Rätsel. Sie zeichnen sich dadurch aus, daß die Aufgabe einen oder mehrere Vergleiche enthält, aber doch wenigstens mit einem Worte oder Begriffe die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr trifft. Je nach dem Umfang der vergleichenden Betrachtung unterscheide ich als Untergruppen:

A. Rätsel, bei denen die Aufgabe mit mehr als zwei Worten (bzw. Satzteilen);

B. Rätsel, bei denen die Aufgabe mit zwei Worten, und

C. Rätsel, bei denen die Aufgabe mit nur einem Wort (meistens dem Subjekt) die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr, umschreibt.

Die Rätsel dieser Gruppe sind teils religiös, teils profan, und zwar behandeln die Rätsel der Gruppe A am meisten religiöse, die der Gruppe C

¹ Daß sie es nicht tut, eben weil es eine Meerkatze ist, zeigt dem Ratenden, daß es sich um einen Vergleich handelt.

am meisten profane Gegenstände. Man sieht hier deutlich die Wichtigkeit des Vergleiches für die Entstehung religiöser Rätsel. Als typisch für die drei Untergruppen sehe ich folgende Beispiele an:

Für Gruppe A:

Ein Mann¹ ist mir dort, wenn der ißt, so ziehen sie ihm den Kopf ab.

Lösung: Rindenschachtel, die zum Aufbewahren heiliger Gegenstände (Medizinen) gebraucht wird².

Für Gruppe B:

Ein Haus ist mir dort, ohne Tür.

Lösung: Hühnerrei.

Für Gruppe C:

Leute sind mir dort, alle ganz kurz (klein).

Lösung: Sandflöhe.

Die sechste und letzte Gruppe enthält nun Rätsel, deren Aufgabe keinen Vergleich mehr enthält, sondern wortwörtlich auf die Lösung zutrifft. Sie sind infolgedessen eigentlich gar nicht mehr *ngân* (Zweideutigkeiten) im Pangwe-Sinne und tragen wohl nur diesen Namen, weil sie unter Beobachtung der gleichen Förmlichkeit vorgebracht werden. Diese Rätsel sind im Gegenteil durchaus eindeutig und befremden im ersten Augenblick nur denjenigen, der nicht nachdenkt. Ihre Entstehung verdanken sie nicht der Beschäftigung mit dem Zweigeschehen, wie es auch in den Kulturen zum Ausdruck gebracht wird — infolgedessen sind sie auch mit einer Ausnahme rein profan —, sondern einer späteren Zeit, in der die zuerst auch nur im Anschluß an Kulthandlungen vorgetragenen echten Rätsel Allgemeingut des Volkes wurden. Für die Rätsel dieser Gruppe schlage ich den Namen „Scherzfragen“ vor. Auch von ihnen sind Untergruppen abzutrennen, und zwar zwei:

A. Scherzfragen, bei denen der Aufgeber ein Geräusch nachahmt (mit oder ohne Zusatz) oder seinen Worten eine Bewegung hinzufügt, die die zu erratende Sache näher bezeichnen soll.

Beispiel: *Kodokodo* (lautnachahmend für das Stampfen der Füße).

Antwort: Ein Junge, der tanzt.

B. Rätsel, deren Aufgabe, ohne ein Geräusch nachzuahmen oder eine Bewegung zu Hilfe zu nehmen, eine Tatsache feststellt.

Beispiel: Ein Baum ist mir dort, der sein Laub nicht abwirft.

Antwort: Ölpalme. (Alle Laubbölzer bei den Pangwe wechseln ihr Laub wie die unserigen, wenn auch nicht alle zu gleicher Zeit, nur die Ölpalme grünt zu jeder Zeit [vgl. Tannenbaum]).

II. In der **äußeren Form der Rätsel**, d. h. im Verhältnis von Frage und Antwort, lassen sich zwei verschiedene Klassen unterscheiden, nämlich:

¹ Die im Vergleich stehenden Satzteile sind gesperrt gedruckt.

² Vgl. G. TESSMANN, „Die Pangwe“, Bd. I, S. 206—207.

1. Rätsel, bei denen die Antwort meistens nur aus einem Wort besteht oder, wenn aus einem Satz, dann aus einem, der dem der Frage äußerlich (d. h. in der Anwendung von gleichen Ausdrücken) nicht entspricht, und

2. Rätsel, bei denen die Antwort der Frage in ihren einzelnen Teilen entspricht, d. h. bei denen die Antwort die Ausdrücke der Frage da, wo sie mit ihr übereinstimmt, anwendet, wo sie nicht mit ihr übereinstimmt, durch entsprechende ersetzt.

Obgleich ich diese Unterschiede nicht für wesentlich halte, zumal in vielen Fällen auch Rätsel, bei denen die Antwort aus einem Wort besteht, durch Anfügung eines der Frage entsprechenden Satzes von der ersten in die zweite Klasse versetzt werden können, so hielt ich mich — der Form wegen — nicht für berechtigt, die beiden Klassen untereinanderzumischen, ich habe sie vielmehr getrennt behandelt. Sämtliche Rätsel der zweiten Klasse, es sind dies bedeutend weniger, gehören der fünften Gruppe an.

III. Es blieben nun nur noch die Förmlichkeiten, die beim **Vortrag von Rätseln** beobachtet werden, zu besprechen übrig. Daß überhaupt eine solche Förmlichkeit beobachtet zu werden pflegt, zeigt unter anderem ihre religiöse Herkunft an. Wollen die Pangwe Rätsel raten, was, soviel ich weiß, besonders unter Männern üblich ist, so sagen sie zu einander: „*za a bi(d)e kãne ngân!* (komm, wir wollen zusammen Rätsel raten!)“ Wer ein Rätsel weiß, ruft dann: „*kãndân*“, so bei den Fang, oder: „*apflaň*“, so bei den Ntum, worauf der Fang antwortet: „*kãndân*“, der Ntum: „*azö'(k), (unzö'k)*“. Zu erklären sind diese Worte nicht mehr, übersetzen könnte man sie mit: „Rate einmal“ und „ich will raten.“ Nun gibt der Aufgeber sein Rätsel zum besten.

I. Klasse.

Rätsel, bei denen die Antwort nur aus einem Wort besteht oder, wenn aus einem Satz, dann aus einem, der dem der Frage äußerlich (d. h. in der Anwendung gleicher Ausdrücke) nicht entspricht.

Gruppe I.

Rätsel, bei denen die Aufgabe die negative Gegensätzlichkeit einer Eigenschaft des zu erratenden Dinges zu entsprechenden positiven Eigenschaften anderer Dinge ausspricht, und zwar gibt die Aufgabe zuerst die positive Tatsache und bringt dann durch das Mittel einer ironischen Frage oder Aufforderung die zu erratende Sache in einen negativen Gegensatz zu ihr.

1. *Apflaň!* „*Anzö'k?*“ *Ekö oa zona nzök?*

Rate mal! „Ich will raten?“ Wie du sagst raten?

Rate einmal! „Ich will raten?“ Wie wirst du sagen, ich rate es? D. h. du kannst alles raten, nur dies eine nicht.

Lösung: *Je oa jem e džam išūa ya nūa,*

edžam e bāa

Fragep.: Du weißt die Sache¹ dein Vater und deine Mutter, die Sache sie zeugten
oa edo.
dich doch.

Antwort: Geburt.

¹ *Džam* ist etwas, was zwei Seiten hat, also eine Streitsache, eine Streitfrage, Sache (Ding) heißt *džām*.

2. *Bim a jěne, jěne, jěne, ye o ne jen e džum e dži.*

Dinge zu sehen, sehen, sehen, (Fragep.) du bist sehen Sache diese?

Alle Dinge sind zu sehen, siehst nun auch dieses? D. h. du kannst alles sehen, nur dies eine nicht!

Antwort: *dǒ* (Hinterhaupt).

3. *Ekō oa dži, nga wā ve mode a tǒ.*

Wenn du ißt, nicht du geben Mann er wartet?

Wenn du ißt, gibst du nicht dem Manne, der da wartet? D. h. du kannst jedem vom Essen abgeben, nur diesem einen nicht.

Antwort: *kun* (Seele).

4. *O ne bǒbǒle (bibi), ba ne: bǒle (bi) vǎ.*

Du bist ein Haltender, sie so: halte hier.

Du kannst so schön halten, nun halte mal hier. D. h. du kannst alles halten, nur dies eine nicht.

Antwort: *nduan* (Feuer).

5. *O ne bu[m]bumo, ba ne: būmo vǎ.*

Du bist (Trommel)schläger, sie so: schlage hier.

Du kannst so schön Trommelschlagen, nun schlage einmal hier (Trommel).
D. h. du kannst auf alles schlagen, nur auf dies eine nicht.

Antwort: *mesǒñ makoñ* (Speerspitzen).

Gruppe II.

Rätsel, bei denen die Aufgabe in keinem Teil einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit einem anderen, innerlich oder äußerlich verwandten, aufstellt, aber auch nicht in allen Teilen, wörtlich genommen, auf die Lösung zutrifft, d. h. positiv ausgedrückt: im Hauptteil eine von der religiösen Überlieferung oder vom Volksglauben der Eingebornen aufgestellte und anerkannte Anschauung wiedergibt, der meist eine wortwörtlich zutreffende Tatsache angefügt ist.

6. *Moŋgo a tele nsǐñ išia, bo bese ba ta nie.*

Junge er steht auf Dorfplatz seines Vaters, Leute alle sie sehen ihn.

Ein Junge steht auf dem Dorfplatz seines Vaters, alle Leute sehen ihn.

Antwort: *ngomendan* (Mond).

Vater des Jungen ist Gott.

7. *Tšida a bǐ a ngǒn, ka a jǐn hamos, va alǎ.*

Vater er gebar Tochter, nicht zu sehen tags, bloß nachts.

Der Vater gebar eine Tochter, die ist nie tags zu sehen, bloß nachts.

Antwort: *otite* (Stern).

Vater ist Gott. Daß die Sterne mit Mädchen verglichen werden, geht auch daraus hervor, daß man bei einem Sternschnuppenfall sagt: *otite a ke abom* (der Stern geht in die Heirat [von der Frau gesagt]).

8. *Tata a bē mon oko, adžo, a nga tade džo, eto a*
 Mein Vater er gebar Kind dort, Reden, er lebte zuerst (im Anfang) reden, freilich er
ngen a dzo amū.

noch zu reden hier herum.

Mein Vater gebar ein Kind dort, dieselbe Rede, die es im Anfang hatte, dieselbe Rede hat es natürlicherweise heute noch hier in der Umgegend.

Antwort: *asōk* (Wasserfall).

Mein Vater ist Gott.

9. *Mode a dža nan', kaa kobo hamoš, va alū.*
 Mann im Dorf meiner Mutter, nicht spricht tags, bloß nachts.
 Ein Mann im Dorf meiner Mutter, der spricht nie tags, bloß nachts.
 Antwort: *bian* (-malan) (Ahnenfigur).

Die Ahnenfigur ist aus Holz geschnitzt und auf einer Tonne angebracht, die die Schädel der Ahnen enthält. Diese werden euphemistisch *bōt* (Leute) genannt. Leicht erregbare Gemüter bilden sich nun ein, die Ahnenfigur spräche mitunter nachts.

10. *Abo abo nga-mba, o ta a tele?*
 Fuß, Fuß von Frau Mba, du siehst zu stehen?
 Frau Mba immerfort zu Fuß, hast du sie je stehen sehen?
 Antwort: *ošue* (Fluß).

Mba ist eine Bezeichnung für die Sonne. Das Wasser ist sozusagen die Frau des Lichtes.

11. *Endōñ¹, moŋgo a jōm.*
 Schwanker (flacher), Kind (Junge) des Lom (Sanaga).
 Wackelfritze, Kind des Sanagā.
 Antwort: *nkaba nduan* (Flamme des Feuers).

Jōm bedeutet eigentlich große Naturkraft; vgl. *okojōm* (*Neoboutonia africana*, MUELL. ARG., *Euphorbiaceae*), wörtlich: gewaltiger Sturm (*okos*), anscheinend ist aber *jōm* in diesem ursprünglichen Sinne veraltet, so daß die Pangwe nur mehr *jōm* für Sanaga kennen.

12. *Mininga a be mon o mvo[k] olū, aku, mon a nga ku o sī.* —
 Frau sie gebar Kind im Dorf dort, Fall, Kind es lebte fallen hinunter. —
Abamane a nga baman gbue, aji, mon a nga tada ji va, edo
 Nehmen es lebte nehmen den Korb, weinen, Kind es lebte im Anfang weinen dort, natür-
a ngen a ji.

lich es noch tut weinen.

Eine Frau gebar ein Kind im Dorfe dort, dieses Kind fiel auf die Erde, während die Mutter den Korb genommen hatte (also auf Arbeit gegangen war), und schrie nach ihr. Und dasselbe Schreien hat es noch heute.

¹ *Ndōñndōñndōñ* (Ausdruck für das Flackern einer Flamme).

Antwort: *nkūmā ndānda* (wörtlich: Trockenes Baumhaus, Scherzname für den Baumschliefer *Dendrohyeprax tessmanni*, A. BR., weil er auf trockenen Bäumen haust).

Der merkwürdige Schrei des Baumschliefers wird gedeutet als *nana, na-na, nana* (meine Mutter, meine Mutter). Vgl. TESSMANN, „Das Verhältnis der Fang-Neger zur umgebenden Tierwelt“ in Zeitschrift für Ethnologie, Heft 4 und 5, 1907, S. 760.

Gruppe III.

Rätsel, bei denen die Aufgabe nicht in einzelnen Teilen, sondern ganz oder fast ganz, also im Gesamtgedanken, einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit einer anderen Sache darstellt, und zwar gründet sich dieser Vergleich nicht auf eine äußerliche Ähnlichkeit, sondern auf eine innere Verwandtschaft, die uns nur dann verständlich ist, wenn wir die geistige Kultur, vor allem die religiösen Anschauungen der Urheber genau kennen. Parallelen.

Untergruppe A.

Parallelen, die vollkommen ein Vergleich bleiben und die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr, mit keinem Worte treffen. Vollständige Parallelen.

13. *Bengūbagūba b'ekiai bebai.*

Große Flächen von Blättern zwei.

Zwei große Flächen von Blättern.

Antwort: *sī, ya džob* (Erde und Himmel).

14. *Efūa kub e dañ madžom.*

Weißes Huhn es fliegt über Kardamomgebüsch.

Ein weißes Huhn fliegt über das Kardamomgebüsch.

Antwort: *miē* (Mondschein).

Der Mond ist weiß und spiegelt sich auf den großen Blättern der Tropenpflanzen wieder. Unter *madžom* ist nicht bloß der Kamerunkardamom (*Aframomum albioviolaceum*, K. SCHUM. und ähnliche Arten) zu verstehen, sondern auch die mit dem Kardamom vorkommenden *Cariophrynum*-Arten mit ihren breiten Blättern.

15. *Mabūgelan, masabelan, ngōn e pfuñ.*

Eifrig mit den Schultern tanzen, langsam durch Hin- und Herwiegen tanzen Mädchen der Pfung.

Sie tanzt eifrig durch Hoch- und Niederziehen der Schulter, sie tanzt langsam durch Hin- und Herwiegen des Körpers, das Mädchen der Mpongwe (Pfung).

Antwort: *nkaba nduan* (Flamme).

Die Mpongwe gelten für die Pangwe als beneidenswerter großer Stamm, weil sie weiter im Westen wohnen und zuerst in Berührung mit den Weißen kamen, die als Abgesandte Gottes, der im Westen wohnt (Sonne!), die Glücksgüter brachten, die die Pangwe für sich ersehnten. Vgl. TESSMANN, „Die Pangwe“, Bd. I, S. 36.

16. *Bati ba būmo ngom, mbiē[s] dām.*

Ntum sie schlagen Kriegstrommel, Schlägel aus *Ceiba pentandra*.

Die Ntum schlagen die Kriegstrommel mit einem Schlägel aus *Ceiba pentandra*.

Antwort: *ndūma e mvōñ* (Donner [grollender]).

Für gewöhnlich ist der Schlägel der Kriegstrommel aus Raphiamark. Die Stärke des Schlages soll dadurch angedeutet werden, daß der Schlägel aus Holz ist, und zwar aus Ceibenholz, da dieser Baum mit dem Donner in Verbindung gebracht wird, vielleicht als Donnerbaum bezeichnet werden kann. Vgl. Stamm *n-dum-a* (Donner) und *dum* (Ceiba).

17. *Ešuma ngbē a lude ma mandōñ a nko.*

Gelbbauchmeerkatze sie schleicht über mir auf schwankem Tau.

Eine Gelbbauchmeerkatze schleicht über mich hinweg auf schwankem Tau.

Antwort: *nnem e moñgo a mane boniambodo hamoš* (Zauberer von Knabe er macht fertig alte Leute tags.)

Ein Knabe, der Zauberer ist, tötet Erwachsene tags.

Der Zauberer, der heimlich und leise umherschleicht, um sich ein Opfer unter den Alten zu suchen, wird mit der Meerkatze, die leise auf einer Liane über den Jäger hinweggeht und ihn so überlistet, verglichen. (Vgl. S. 698.) Der Zusatz *hamoš* (tags) erscheint mir etwas unpassend, denn die Zauberer „töten“ nur nachts, allerdings stirbt dann das Opfer am Tage. Vgl. Zauberglaube in TESSMANN, „Die Pangwe“, Bd. II, Abschn. XII, und Rätsel.

18. *Eli da džī ma a fa.*

Baum ihn essen mir auf dem Platz hinter dem Hause.

Ein Baum auf dem Platz hinter dem Hause, dessen Früchte essen sie mir fort.

Antwort: *ngōñ ea šok a banduman* (Mädchen sie tuschelt mit Liebhabern [jungen Leuten]).

Ein Mädchen, das mit Liebhabern tuschelt. — Wichtig, weil hier der Geschlechtsgenuß mit der Frucht, die gegessen wird, das Weib mit einem Baum verglichen wird. Da das Mädchen — nach Meinung der Abgewiesenen — eigentlich allen jungen Leuten zur Verfügung stehen sollte, so ist der ganze Vergleich mit einem Baume, dessen Früchte hinter dem Rücken des Besitzers etwa von Vögeln fortgefressen werden, sehr bezeichnend.

19. *Eban efō, e jege ntēm.*

Auf dem Wasser liegender Stamm einer, er reicht hinüber (über den) Kampo.

Ein (auf dem Wasser liegender) Stamm reicht über den Kampo¹ hinüber.

Antwort: *monenga mbo, a pfui etuñga* (Frau eine, sie gebar viel Nachkommenschaft).

Eine Frau gebar viel Nachkommenschaft. — Unter Kampo ist etwas Großes, Mächtiges zu verstehen; eine Frau, die viele Kinder hat, bewahrt die

¹ Vgl. dieselbe Aufgabe mit anderer Lösung S. 717.

Familie vor dem Aussterben, ebenso wie der auf dem Wasser liegende Stamm die Leute von einem Ufer zum anderen trägt.

20. *Otuŋga o budu* *ndži-betulo abā.*

Polyalthia sie hängt herab auf Ndschi-Betulo's Versammlungshaus.

Die *Polyalthia oliveri*, ENGL., *Anonaceae*, hängt auf Ndschi-Betulo's¹ Versammlungshaus herab.

Antwort: *abatun* (Liebesmedizin der Frauen).

Die Frauen machen eine Medizin, z. B. sie streuen etwas in das Essen des Mannes, den sie lieben, um zu bewirken, daß der betreffende Mann nur für die Frau, die die Medizin machte, ein Auge hat und sie allein liebt.

Die *Polyalthia* ist wegen der Schönheit des Stammes (unten schwarz und oben weiß) bekannt, deshalb auch Liebesmedizin für Männer. Wie nun ein Baum mit hängenden Zweigen das Versammlungshaus des Ndschi-Betulo, seinen ständigen Aufenthaltsort, beschattet, so neigen sich die Gedanken der liebenden Frau dem Liebhaber zu, wo er auch sei.

21. *Ma būge wui nkōmokomo,* *mengkoe ebū.*

Ich nehme aus Honig von *Trachyphrynium*², Körbe neun.

Ich nehme Honig aus der *Trachyphrynium violaceum*, neun Körbe voll.

Antwort: *makji m'onū* (Blut am Finger).

Für uns recht schwer verständlich. — Der Finger wird mit dem *Trachyphrynium* wegen der Stengelglieder dieser Pflanze verglichen. Das Honigaussnehmen halte ich für eine Umkehrung, denn man schlägt sich versehentlich mit dem Messer, was unangenehm ist, während man Honig absichtlich nimmt, und das ist, weil es sich um einen Leckerbissen handelt, angenehm. Die Körbe stehen für Blutstropfen. Die Zahl neun, als heilige Zahl (3×3), ist gewählt, weil das Blut wie Eier (beide heißen *makji*) heilig ist.

Untergruppe B.

Parallelen, die im Hauptteil ein Vergleich sind und sonst nur die Beziehung zu den Menschen angeben. Unvollständige Parallelen.

22. *Bo besēsē ba dži. tōk fō[k].*

Leute alle sie essen Löffel einen.

Alle Leute bekommen einen Löffelvoll ab.

Antwort: *ngomendan* (Mond).

Wie jedes Kind von der Mutter einen Löffelvoll (d. h. gleiches Maß) bekommt, ob es nun artig oder unartig gewesen ist, so werden alle Menschen vom Mond Gottes³ beschienen.

¹ Die Beziehung dieses Namens zu dem Rätsel ist mir nicht klar; *betulo* (Ratten).

² *Trachyphrynium violaceum*, RADLK., *Marantaceae*.

³ Vgl.: Der Himmel läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.

23. *Ma bum ngpō ekōn a nzen ete, e mo nie a sō, a kün,*
 Ich lege in Asche geröstete Pflanze auf (den) Weg darauf, der Mann da er kommt, er dreht
nie a kün, nie a kün.

sie, der er dreht sie, der er dreht sie.

Ich lege eine in Asche geröstete Pflanze auf den Weg, der eine kommt und dreht sie um, der andere kommt und dreht sie um.

Antwort: *mbim* (Toter).

Er wird von allen Leuten im Dorfe beklagt. — Die Pflanzenfrucht als Symbol des Mondes (Bösen, Todes) steht für Toter.

24. *Abōk e ne m'ekum e d'üm, mo ke lē abok.*
 Tanz er ist mir auf Baumstumpf der Ceiba, Mann nicht bleiben zurück zu tanzen.

Es ist mir ein Tanz auf dem Baumstumpf der *Ceiba pentandra*, und keinen Mann gibt es, der nicht mittanzt.

Antwort: *oyō* (Schlaf).

Umkehrung: Tanz ist Bewegung, Leben, Schlaf Ruhe, Tod; der Baumstumpf der Ceiba¹ ist hoch oben, das Bett, auf dem man schläft, unten.

Gruppe IV.

Rätsel, bei denen die Aufgabe zwar ganz oder fast ganz (dann mit Ausnahme des Zeitworts) einen Vergleich des zu erratenden Dinges mit einem anderen darstellt, aber dieser Vergleich gründet sich nur auf äußerliche Ähnlichkeit, die jedem Beschauer sofort ins Auge springt, wenn er die verglichenen Dinge kennt.

25. *Ešuma gbwē, e bele ma mata[k] m'ovōñ.*
 Gelbbauchmeerkatze², sie sitzt mir (in der) Gabelung der *Copaifera*.

Eine Gelbbauchmeerkatze sitzt mir in der Gabelung der *Copaifera tessmannii*, HARMS.

Antwort: *nkō etob* (Luftwurzeln des *Ficus*³).

Die Luftwurzeln gewisser *Ficus*-Arten hängen vom Baume herab wie die Schwänze von sitzenden Meerkatzen.

26. *Nla[k] a bome o sī.*
 Horn es ist eingesteckt unten.

Ein Horn, das in die Erde gesteckt unten.

Antwort: *esun* (Frucht des *Aframomum*).

Die rote Frucht sieht aus wie ein kurzes Antilopenhorn, das mit der Spitze in die Erde gesteckt ist.

¹ Wegen der dicken Brettwurzeln wird die Ceiba in einer ziemlich großen Entfernung vom Erdboden abgeschlagen.

² *Cercopithecus Grayi*, FRASER.

³ *Ficus preussii*, WARB., und *Laurentii*, WARB.

27. *Žib e ne mbiži akok.*

Sumpfböck er hat die Hufe auf einem Stein.

Ein Sumpfböck tritt mit seinen Hufen auf Gestein.

Antwort a): *abo e nzēnzām* (Fuß eines Aussätzigen).

Der Aussätzige geht so, wie ein Sumpfböck auf Steinen, wir würden sagen wie auf Eiern.

Antwort b): *epfē niamodo aboñ* (Narbe eines Alten am Knie).

Ein Alter mit einer Narbe am Knie geht auch wie auf Eiern.

28. *Nga-mvōde a vu makō.*

Frau Mvode¹ sie stirbt (an) Kopfflechte.

Antwort: *mvin etañ* (Schmutz vom Trockenbrett).

Ein schmutziges Trockenbrett. Es sieht so aus, wie ein mit Kopfflechte behafteter Kopf.

Gruppe V.

Rätsel, bei denen die Aufgabe wenigstens mit einem Worte oder Begriffe die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr genau bezeichnet, aber auch, wenigstens mit einem Worte, ein Vergleich bleibt.

Untergruppe A.

Rätsel, bei denen die Aufgabe mit mehr als zwei Worten (bzw. Satzteilen) den Begriff usw. umschreibt.

29. *Ndā a ne m' oko, kaa fān ebōbō's.*

Haus es ist mir dort, und nicht einengen durch Latten(?).

Ein Haus ist mir dort, dessen Wände werden nicht durch Latten festgehalten.

Antwort: *ebē* (Fallengrube).

Bei einem „Haus“ denkt jeder an ein auf der Erde errichtetes Bau- oder Schutzwerk, das wenigstens ein Dach zum Schutze der Insassen hat. Hier ist umgekehrt die Grube, ein in die Erde gegrabenes Loch.

30. *Ekādū e ne m' oko, kaa vui osī, va ojob.*

Schlagfalle sie ist mir dort, nicht töten unten, bloß oben.

Ich weiß eine Schlagfalle, was die tötet, liegt nicht unten, sondern oben.

Antwort: *enoñ* (Bett).

Dieses Rätsel ist deshalb beachtenswert, weil hier der Schlaf mit dem Tode verglichen wird, das Bett mit der Falle. Im übrigen haben wir bei dem Vergleich des Bettes mit der Falle wieder die Umkehrung. In eine Falle läuft ein Tier unabsichtlich, ins Bett legt sich der Mensch mit Absicht.

¹ Name und Beziehung zum Rätsel unbekannt.

31. *Eli e ne m' oko, so o sī, tsin o job.*

Baum er ist mir dort, Krone nach unten, Stamm nach oben.

Ich weiß einen Baum, dessen Krone steht nach unten und dessen Stamm nach oben.

Antwort: *dūi* (Nase).

Natürlich muß man an eine Negernase denken.

32. *Eli e ne m' oko, e ne bā bā bā, ka abók.*

Baum er ist mir dort, er ist abzuhaue(n), abzuhaue(n), keine Kerbe.

Ich weiß einen Baum, den haut man immerfort ein und doch gibt es keine Kerbe.

Antwort: *ošūe* (Fluß).

33. *Eli e ne m' oko, mbēde mbok, bōkōbo-ada¹.*

Baum er ist mir dort, klettern einer, Bokobo-Ada¹.

Antwort: *ndanebubo* (Spinnenwebe).

Gemeint sind die einzelnen Spinnenfäden, die in der Luft schweben und an denen die Spinne sitzt (Altweibersommer).

34. *Ma vūi tīt oko, kaa makjt.*

Ich töte ein Tier dort, kein Blut.

Antwort: *īšia* (reife Pflanze).

Die reife Pflanze läßt, wenn man sie bricht, wie die Bananen, keinen Saft ausfließen.

35. *Mōt a ne m' oko, a kel ošūšū, kaa mandžim aniū.*

Mann er ist mir dort, er gehen im Fluß unter, kein Wasser in den Mund.

Antwort: *embūš* (*Clinogyne schweinfurthiana*, K. SCH.).

Vgl. Rätsel.

36. *Mōt a ne m' oko, nge bā fugo, kaa džo.*

Mann er ist mir dort, wenn sie nicht rütteln, er nicht sprechen.

Es ist mir ein Mann dort, wenn man nicht an ihm rüttelt, so spricht er nicht.

Antwort a): *nka* (Sprechtrommel).

Antwort b): *ngā* (Gewehr).

Antwort c): *mendžān* (Xylophon).

37. *Mōt a dži m' okō, kaa dži anu, vō dži avō.*

Mann er ißt mir dort, nicht ißt (mit) Mund, bloß ißt (mit) Seite.

Ich weiß einen Mann, der ißt nicht mit dem Mund, bloß mit der Seite.

Antwort: *bābā* (Fleischaufbewahrungskiste).

Diese Kiste vertritt unsere Speisekammer, ist aus Raphiamark hergestellt und hat eine kleine Tür an der Seite, durch welche die Speisen hineingeschoben werden.

¹ Angeblich Name eines Mannes und einer Frau. Erklärung mir unmöglich.

38. *Mote a ne m' oko, ā dži, be te nnō.*

Mann er ist mir dort, wenn er ißt, sie abziehen Kopf.

Ich weiß einen Mann, wenn der ißt, zieht man ihm den Kopf ab.

Antwort: *nsök* (Rindenschachtel).

39. *Mote a ne me mvo[k] oko, a vulu, a nga tade wulu, a toa o moŋgo.*

Mann er ist mir (im) Ort dort, er geht, er lebte zuerst gehen, er war ein Knabe.

Ich weiß einen Mann, der geht noch genau so, wie als Junge.

Antwort: *ošūe* (Fluß).

40. *Mote a djañenān, a je dži, nge bā tuke nie*

Mann er ist aus der Familie der Mutter, er will essen, wenn sie nicht abwaschen ihn

mandžim, kee dži.

mit Wasser, nicht essen.

Ein Mann aus der Familie der Mutter, der will essen, aber wenn sie ihn nicht waschen, so kann er nicht essen.

Antwort: *biāñ (malan)* (Ahnenfigur).

Die Ahnenfigur vertritt nur die Stelle der in einer Tonne aufbewahrten Schädel, die eigentlich gemeint sind. Sie werden bei Ahnenverehrungsfesten und auch sonst mit Rotholz eingerieben, und dann wird ihnen Essen hingestellt (vgl. Rätsel).

41. *Monenga e ne m' oko, a wōle bē bōn, kaa num.*

Frau sie ist mir dort, sie pflegt in Menge gebären Junge, kein Mann.

Ich weiß eine Frau, die hat keinen Mann und gebärt doch Junge in Menge.

Antwort: *ekōn* (Pflanze [weil sie viele Schößlinge hat]).

42. *Ma jēn bonenga, bi mbe ekōne, bonenga bete mabum a mabum.*

Ich sehe Frauen, sie waren auf Wanderschaft, Frauen besagte schwanger, schwanger.

Ich sehe Frauen, die von der Wanderschaft kamen (d. h. hier früher nicht waren) und alle sind schwanger.

Antwort: *fun* (Mais)¹.

43. *Nsiñ a sō ma okui, ā siñ angōda akā atān,*

Ringer er kommt mir von Westen, wenn er ringt Rasselkörbe auf dieser Seite fünf,

aka atān.

auf jener Seite fünf.

Ein Ringer kommt mir vom Westen, wenn er ringt, hat er fünf Rasselkörbe auf der einen Seite und fünf auf der anderen Seite.

Antwort: *kada* (Krabbe).

44. *ma vui mot oko, okōñ, o mbe nie abum a si, o*

Ich tötete (einen) Menschen dort, (das) Messer, es war ihm (am) Bauch unten, mit

wo maba nie a va.

dem ich zerteile ihn für dich.

Antwort: *ažūt* (Raphiafrüchte).

¹ Wegen der Kolben, die in den Hüllblättern stecken.

Die Raphiafrüchte sind von einem Schuppenpanzer umgeben, sie werden zur Gewinnung von Öl sechs Tage lang unter Bananenblättern und -stammstücken aufbewahrt, dann wird der Panzer abgelöst und die ölreiche Schichte mit Hilfe einer Schuppe des Panzers abgeschält. Vgl. TESSMANN, „Die Pangwe“, Bd. I, S. 191.

45. *Ma vuan okô a ngôk, o ke lū, me nga ndôn-kôdo abôn.*

Ich werfe zu Steinchen vom Geröll, es geht treffen Frau Ndong-Kodo am Knie.

Ich werfe ein Steinchen vom Geröll, es trifft Frau Ndongkodo am Knie (Ndongkodo bedeutet Frau von Krumm, *ndôn* bedeutet ursprünglich Gestirn, Sonne, ist später auf Menschen übertragen und als Personennamen gebraucht, *kôt* [krumm]).

Antwort: *ngan nkôk* (Schöblinge aus einem Zuckerrohrstengel).

Mit dem Steinchen vom Geröll ist der Erdhaufen, den man über den Zuckerrohrsteckling anhäufelt, gemeint.

46. *Bi a tšida, bi k' a majoñ mabañgañ, obôn a kubo ošûe,*

Ich¹ und Vater, wir gehen zur Familie Mabangang, Perlen sie kollerten ins Wasser,

obon e toa, toa, a buge fe.

Perlen nehmen, nehmen, es bleiben liegen mehr.

Wir, Vater und ich, wir gingen zur Familie Mabangang. Es kollerten Perlen ins Wasser; wenn man von denen immerfort welche wegnimmt, so bleiben doch noch viele liegen.

Antwort: *môlok* (Kieselsteine [Sand]).

47. *Onon a nga, bei a fa e boñîe akî avôk, a kôke*

Vogel er lebt, gebären auf dem Hinterplatz der Mutter Ei eines, es kriechen aus

bon avûm.

Kinder zehn.

Ein Vogel legt auf den Hinterplatz der Mutter ein Ei, daraus kriechen zehn Junge hervor.

Antwort: *owono* (Erdnuß).

Aus einer Erdnuß, die in die Erde auf der Pflanzung (Hinterplatz der Mutter) gesenkt wird, entstehen viele neue Erdnüsse.

48. *Abe: nkol a sî, ma v[l] avôb; abê: a nkol a job, ma vu engonegô.*

Höre: Hügel unten, ich sterbe (an) Kälte; höre: Hügel oben, ich sterbe (an) Wirrnis.

Höre: Am Fuße des Hügels sterbe ich an Kälte; auf dem Hügel sterbe ich daran, daß dort ein Wirrnis ist.

Antwort: *aya* (Fischkörbe, die in ein Wehr gelegt werden, und zwar mit der Mündung der Quelle zu).

Kommt also ein Fisch von der Mündung her, so kann er nicht weiter und „er stirbt an Kälte“; kommt ein Fisch von der Quelle, so gerät er in den Trichter des Korbes, kann nicht wieder zurück und stirbt, weil er nichts gegen das Wirrnis von Stäben machen kann.

¹ *Bia* (wir), *bi a tšida* heißt eigentl. Wir und Vater, d. h. Wir, nämlich ich und Vater.

49. *Bi ya tšida, bi ke ekōne mayoñ bebañgañ, tšida ebañ*
 Ich¹ und Vater, wir gingen für längere Zeit zur Familie Bebangang², Vater Bündel
makoñ, ma ebañ makoñ, bi nga so, tšida akoñ afo, ma akoñ afo.
 Speere, ich Bündel Speere, wir lebten zurückkommen, Vater Speer einen, ich Speer einen.

Wir, Vater und ich, wir gingen für längere Zeit zur Familie Bebangang,
 Vater trug ein Bündel Speere, ich trug ein Bündel Speere; wir kamen zurück,
 Vater mit einem Speer, ich mit einem Speer.

Antwort: *ndēnān* ([Stengel des] *Sarcophrynium velutinum* [BAK.] K. SCH.).

Mit den Speeren sind offenbar die langen Blattstiele gemeint, im übrigen
 ist mir dies Rätsel unklar.

Untergruppe B.

Rätsel, bei denen die Aufgabe mit zwei Worten die Lösung usw. umschreibt.

50. *Ndā a ne m' oko, kaa mbēi.*

Haus es ist mir dort, keine Tür.

Antwort: *akjē-kūp* (Hühnerrei).

51. *Tit a ne m' oko, mo ke[s] ekī.*

Tier es ist mir dort, Mann kein Speiseverbot.

Ich weiß ein Tier, bei dem gilt für niemand ein Speiseverbot.

Antwort: *besā* (Handelsware [der Weißen]).

Besser und ehrlicher wäre wohl die Antwort: *ntaŋgan* (Weißer) gewesen,
 den jeder Neger ruhig bestehlen mag, und den jeder betrügen mag, wenn er
 nur kann.

52. *Eli e ne m' oko, džina: ebañge mī.*

Baum er ist mir dort, Name: Blinzelaugen.

Ich weiß einen Baum, dessen Name ist: Blinzelaugen.

Antwort: *nlo-džob* (Sonne).

53. *Belibe ne m' okō, mabūge, mabuk.*

Bäume sie sind mir dort, Kerben, Kerben.

Ich weiß Bäume mit lauter Kerben.

Antwort: *bōt, ba bele aniū* (Leute, sie haben Mund).

54. *Ma bāne eli okō, kaa nkōk.*

Ich hau ab Baum dort, kein niedergefallener Stamm.

Ich haue einen Baum ab, und doch fällt kein Stamm nieder.

Antwort: *nžūm IV* (*Solanum aethiopicum*, L., ein Nachtschattengewächs,
 dessen Zweigenden abgekniffen und gegessen werden).

¹ Vgl. Note 1, S. 710.

² -Hängt mit *bian* (Medizin), *ngeŋgañ* (Medizinmann) zusammen.

55. *Bo ba lude ma nseñ, kaa mo ana, ka ntüm.*

Leute-sie gehen über den Dorfplatz, kein Mann nun, nicht Stock.

Es gehen Leute über den Dorfplatz, und kein Mann darunter, der nicht einen Stock hätte.

Antwort: *fõ* (Nager).

Die Stöcke sind die nackten Schwänze.

56. *Mote a ne m' oko, nge bā lö nie aloñ kee sō.*

Mann er ist mir dort, wenn sie nicht rufen ihn (mit) Flöten, nicht kommen.

Ich weiß einen Mann, der kommt nicht, wenn man ihn nicht heranflötet.

Antwort: *nnõ* (Fliege).

Die Fliege wird beim Stuhlgang durch das Geräusch der ausströmenden Gase angelockt.

57. *Mot a ne dzañgenan, a to mabõ ojab, ojab.*

Mann er ist im Geburtsort meiner Mutter, er ist Füße lang, lang.

Ein Mann an dem Platz, wo meine Mutter geboren ist, er hat sehr lange Füße.

Antwort: *undundu* (Pfeffer, *Capsicum*).

Die Wurzeln des Pfeffers sollen sehr lang sein.

58. *Ma bēdē adžab, mbiāñ-ešūšū.*

Ich klettere hinauf *Mimusops*, Haltetau aus Raphiamark.

Ich klettere auf den *Mimusops djave* (Lan.) ENGL. mit einem Haltetau aus Raphiamark.

Antwort: *ovo-ngui* (Stachelschwanz-Eichhörnchen [*Anomalurus*-Arten]).

Wenn die mit einer Flughaut versehenen Stachelschwanz-Eichhörnchen ruckweise am Baum hochklettern, sieht es aus, als ob sie ein ganz leichtes Haltetau brauchten. Ein Haltetau aus Raphiamark gibt es in Wirklichkeit nicht, denn Raphiamarkstränge sind das am leichtesten zerreißbare Bindematerial.

59. *Ma so akõt, ma k' a akõt, ma ke böge ndama.*

Ich komme von Akot (krumm), ich gehe nach Akot, ich gehe tragen Kautschuk.

Antwort: *mentaŋgan* (Weiße).

60. *A tūē mōšū,mū, a džogo ekongā.*

Zu nehmen Jüngsten, zu legen ins Gras.

Den Jüngsten nehmen und ins Gras legen.

Antwort: *ngõh* (Reibstein).

Angeblich pflegt eine Frau, die auf Reisen geht, den kleinen runden Reibstein ins Gras zu legen, damit er nicht gestohlen wird.

61. *Bebe bebude, bebude ma otuñ akui.*

Gruben bedeckte, sie sind bedeckt mir am Bach im Westen.

Ich weiß lauter bedeckte Gruben am Bach im Westen.

Antwort: *bekoboga be nkomo* (Hüllen der Coulanuß¹).

¹ Nuß des *Coula edulis*, BAILL (*ewuomo*).

Bei den Gruben denkt man an eine Vertiefung in etwas, während die Früchte doch eine Erhöhung auf etwas sind. Die Nuß, die hier mit *tit* (Tier oder Fleisch) verglichen wird, das in einer Grube gefangen ist, ist von einer harten Hülle umgeben. Wahrscheinlich kommt *Coula edulis* nur im westlichen Küstennahen-Gebiete vor, nicht mehr im Sanga-Gebiete.

62. *Obebe oa to[k] ma afaŋ etam.*

Kochtopf er brodeln mir im Wald von allein.

Antwort: *ekumu fōs* (Baumstumpf mit Larven des Palmenrüsslers¹).

Wie im Kochtopf z. B. Kassaveschnitzel zusammen sind, so sind im Stumpf die eßbaren Käferlarven zusammen. Vermutlich machen die Käferlarven auch ein Geräusch, wie der Kochtopf auf dem Feuer.

63. *Evindi nyo a lime nsa[k] ošŋe.*

Naja-Schlange² sie (gerade liegen) kriecht im Sumpfwald am Wasser.

Antwort: *ntum a sī* (Rodung unten).

Gemeint ist der durch das Feuer gebrannte schwarze Streif einer Rodung im Grün des Urwaldes, der aussieht wie eine *Naja* (wörtlich schwarze Schlange), die im Grünen liegt³.

64. *So a bumō ojōb.*

Antilope³ sie schläft oben.

Eine SchwarZRücken-Schopfantilope¹ schläft oben.

Antwort: *nin a buge nno* (Laus, sie liegt auf [dem] Kopf).

Die SchwarZRücken-Schopfantilope ist ein Nachttier und ruht am Tage in einem zurechtgemachten Lager im Urwald; damit wird die Laus, die auf dem Kopfe (Haare = Urwald) sitzt, verglichen.

65. *Ngī, e bugebe ma akum.*

Gorilla, er liegt mir ausgestreckt auf (dem) Felsen.

Antwort: *nin* (Laus).

Beim Gorilla denkt man an ein großes, starkes Geschöpf, die Laus ist das Gegenteil.

66. *Banga-tšida be ne m' oko, vō medžō a medžok.*

Weiber des Vaters sie sind mir dort, bloß Tanzhauben, Tanzhauben.

Die Weiber meines Vaters haben lauter Tanzhauben.

Antwort: *sam me nkok* (Zuckerrohrblüten).

67. *Bonga-tšida ba žū ba kude mōvōk a nsa[k] ošŋe.*

Weiber Vaters sie kommen zu klatschen in die Hände im Sumpfwald am Wasser.

Die Weiber des Vaters klatschen in die Hände im Sumpfwald am Ufer.

Antwort: *ebei* (*Pentaclethra macrophylla*, BENTH).

¹ *Rhynchophorus phoenicis*, FABR.

² *Naja melanoleuca*, HALL.

³ *Cephalophus dorsalis*, GRAY.

Die Schoten der *Pentaclethra* springen mit einem lauten Knall auf und schleudern dadurch die Samen weit fort. Springen mehrere Schoten dicht hintereinander auf, so klingt das tatsächlich wie Händeklatschen.

68. *Nga-tšida a n' nkūna bendēi a nsa[k]* ošūe.

Frau Vaters, sie hat Herde Enkel im Sumpfwald am Wasser.

Antwort: *atū* (Harz).

Unter „Frau des Vaters“ ist hier ein Element zu verstehen, denn in ihnen äußert sich Gottes (des Vaters) Wesen fortgesetzt (vgl. TESSMANN, „Die Pangwe“, Bd. II, Abschnitt X), sie sind also ein Teil von Gott, ähnlich wie die Frau ein Teil des Mannes ist. Das Harz aber nährt die Flamme, das Feuer. Die Herde Enkel ist aber das neue Harz, das aus derselben Stelle, von der man das alte gewonnen hat, herausfließt.

69. *Nga-tšida a so aluk, mo ka e nie nam.*

Frau des Vaters sie kommt vom Fischtreiben, Mann nicht sie berühren.

Die Frau des Vaters kommt vom Fischtreiben, und man kann sie nicht berühren.

Antwort: *ndžine mvē* (Unterseite des Kochtopfes).

Gemeint ist, wenn der Topf vom Feuer kommt, so kann keiner die Unterseite anrühren. Der Vergleich mit dem Fischtreiben bezieht sich auf das Wasser im Topf, in dem etwas gekocht wird.

70. *Nga-tšida a ne nsōñ nsa[k]* ošūe.

Weib Vaters sie hat ein Grab im Sumpfwald am Wasser.

Die Frau des Vaters hat ein Grab im Sumpfwald am Wasser.

Antwort: *ebē mbō* (Kassavegrube).

Die Kassave wird vor dem Zubereiten von den Frauen einige Tage in die Moore eingegraben, damit sie ihre Giftstoffe verliert (vgl. TESSMANN, „Die Pangwe“, Bd. I, S. 152 ff.).

71. *Abim ava ngem-ewodo, a ngēn a ndābe.*

Größe (Dicke) wie Ngem-Ewodo, er noch eine weiche Stelle auf dem Kopfe¹.

So groß wie bei Ngem-Ewodo² und noch mit einer weichen Stelle auf dem Kopfe.

Antwort: *atū* (Taro [*Colocasia antiquorum*, SCHOTT]).

Gemeint ist die weiche Stelle, wo der Trieb durchbrechen will.

72. *Andōk, aluse abui nwūman, kitase keke fe awūman,*

Irvingia, nachts viele angesetzt, tags nicht mehr angesetzt.

Eine *Irvingia barteri*, HOOK F., die setzt nachts viele Früchte an, tags nicht mehr.

Antwort: *otite* (Sterne).

¹ Bei Säuglingen.

² Name und Beziehung zum Rätsel fraglich.

73. *Oa bede a fña, a sige a nzö mabö.*

Du kletterst hinauf auf Kerben, du kletterst hinunter auf Glätte mit den Füßen.

Antwort: *nkuñ* (eßbare Raupe, meist eine Saturnidenraupe).

74. *Ma wúa kábad a kólógō, a nga, sō kaka kólógō.*
Ich werfe (ein) Hornvieh¹ in (die) Kletten², es lebt, (heraus) kommen keine Kletten.

Antwort: *mbān žōk* (Elfenbeinzahn).

Hier steht Hornvieh für „Besitztum“, denn die Haustiere, Ziege und Schaf, werden nur als Großgeld betrachtet (vgl. TESSMANN, „Die Pangwe“, S. 105).

75. *Ma wúa mfume kábad a kólógō, a nga, sō, kaka kólógō.*
Ich werfe (ein) weißes Hornvieh in (die) Kletten², es lebt, (heraus) kommen keine Kletten.

Antwort: *embū,ō* (*Clinogyne schweinfurthiana* K. SCH., eine Marantacee mit ziemlich großen, auf der Oberseite glatten Blättern).

Umkehrung: Wie an dem Hornvieh, das in die Kletten geworfen wird, keine Kletten haften bleiben, so bleibt an dem Blatt, auf das der Regen geworfen wird, d. h. fällt, kein Wasser haften. Wenn hier der Regen mit einem Hornvieh verglichen wird, so ist wohl hauptsächlich an die Ziege gedacht, die das Tier des Bösen, bzw. des Mondes³ ist und im Rätsel als „weiß“ ausgegeben wird, weil der Mond auch „weiß“ ist. So steht „weiße Ziege“ für Mond und dieser für Regen, da er den Regen bringt (vgl. TESSMANN, „Die Pangwe“, Bd. II, Abschn. XI, Religion).

Dem Pangwe sind alle diese Gedankenverbindungen durchaus geläufig, und daß die Begriffe durch die Umkehrung einfach auf den Kopf gestellt sind, darin findet er gar nichts. Ein gewöhnlicher Mitteleuropäer errät natürlich ein solches Rätsel niemals.

76. *Ma kik ndžik a nzen ete, ma ngā so, a ke, gbue*

Ich haue ab Liane auf Weg darauf, ich lebe, (wieder) kommen, zu gehen, antreffen, *alate*.

zusammengefügt.

Ich haue auf dem Wege darauf eine Liane ab; wie ich wiederkomme, treffe ich sie wieder zusammengefügt.

Antwort: *nnoñ e sige* (Treiberameisen-Zug).

77. *Ma băne ele, e jem o mañ.*

Ich haue ab Baum, er reicht bis zur Küste.

Antwort: *nzen* (Weg).

Das Wandern wird hier mit dem Abhauen eines Baumes verglichen, gerade wie bei den alten Römern mit dem Pflücken von Blumen.

78. *Endanda a kude abo.*

Gleiten (?) zu stampfen (mit) Füßen (d. h. gehen).

Antwort: *bea* (Kanus).

¹ *Kábad* (Ziege und Schaf).

² *Plectranthus* spec.

³ In vielen Bantu-Sprachen heißt die Ziege geradezu „Mondtier“.

79. *Undoñdoñebo, nkum ajuš.*

Lange Sache, toter Stamm von *Triplochiton Tessmannii*.

Antwort: *nzen e n' ojab* (Weg, der ist lang).

Ein langer Weg (vgl. Rätsel 67).

80. *Ongädengäde, medži mevolok.*

Kreuz- und Quergeflecht, Wurzeln der *Bridelia stenocarpa* MUELL. Arg.

Antwort: *akuluo* (Handrücken).

Gemeint sind die Falten der Haut, die gerade beim Neger besonders deutlich hervortreten.

Untergruppe C.

Rätsel, bei denen die Aufgabe mit nur einem Wort (meist dem Subjekt) die Lösung umschreibt.

81. *Bo be ne m' oko, betüne betun.*

Leute sie sind mir dort, kurz, kurz.

Ich weiß Leute, die sind ganz ganz kurz.

Antwort: *mašu* (Sandflöhe).

82. *Tīt e ne m' oko, kǎ vu olām.*

Tier es ist mir dort, nicht sterben in Zugfalle.

Ich weiß ein Tier, das wird nicht von der Zugfalle gefangen.

Antwort: *mvōñ* (Regen).

83. *Tīt e ne m' okō, koa nzām, vo a nī aniū.*

Fleisch¹ es ist mir dort, nicht pikant, bloß zu stecken in Mund.

Antwort: *nduan* (Feuer).

Wenn man ein glühendes Kohlestückchen angefaßt hat, so leckt man den Finger der Kühlung wegen ab.

84. *Onon o ne m' oko, a buge a si, duma ya bon ojob.*

Vogel er ist mir dort, er sitzt geduckt unten, Nest und Junge darüber.

Antwort: *nsō* (*Sarcodaces odoc*, BL.)

Der Fisch läßt soviel Schaumblasen steigen, bis ein kleiner Schaumberg entstanden ist, und legt darunter seine Eier ab. Dann hält er sich unter diesem „Nest“ auf, um die Eier und später die Jungen zu beschützen.

85. *Elī e ne m' oko, kiai a ndēn, tsīn a vetsan.*

Baum er ist mir dort, Blatt groß, Stamm dünn (klein).

Ich weiß einen Baum, dessen Blatt ist groß und der Stamm sehr dünn.

Antwort: *ndēnān* (*Sarcophrynium velutinum* [BAKS.], K. SCH.).

Ndēnān ist eigentlich bloß der Stiel, die Blätter heißen *kiai*, *okiāīkūl*, danach auch die ganze Pflanze ebenso.

¹ *Tīt* (Tier und Fleisch).

86. *Ošūe e ne m' oko, ke a vulu.*

Wasser es ist mir dort, nicht zu fließen.

Ich weiß ein Wasser, das fließt nicht.

Antwort: *nkōk* (Zuckerrohr).

Gemeint ist der Zuckersaft, der nicht ausfließt¹.

87. *Etune mot adañ ntēm niž, maboñ.*

Kleinheit von Mann er geht über (den) Kampo, bis zu den Knien.

Ein kleiner Mann geht durch den Kampo, das Wasser reicht ihm bis zu den Knien.

Antwort: *ndjāñ* (Taumelkäfer).

88. *Otōtum a sō ojob, a toa na: kjëgělë, kjëgělë, kjëgělë.*

Kleine Sendung sie kommt von oben, sie schon so: hin- und herrollen, rollen, rollen.

Eine kleine Sendung kommt von oben und schon rollt sie hin und her.

Antwort: *akje-kup* (Hühnerei).

Gemeint ist, wenn ein Huhn ein Ei gelegt hat, rollt dies hin und her.

89. *Atum a tele a nzen akui, kaa kui a dža.*

Sendung sie liegt auf Weg im Osten, sie nicht erreicht Dorf.

Antwort: *ekūt abī* (älterer Kothaufen).

90. *Ndā a ne m' oko, kaa makññ.*

Haus es ist mir dort, keine Pfeiler.

Antwort: *ndžob* (Himmel).

91. *Eban efo, e jege ntem.*

Auf dem Wasser liegender Stamm einer, er reicht hinüber über den Kampo.

Ein auf dem Wasser liegender Stamm reicht über den Kampo.

Antwort: *ndanebubo* (Spinnenwebe).

Gemeint ist der einzelne Faden mit der Spinne (Altweibersommer), der über den Kampo fliegt.

92. *Mot a ne m' oko, e sō, kaa jidi bot, mote kaa jën.*

Mann er ist mir dort, er rauft, nicht schlägt Leute, Mann nicht zu sehen.

Ich weiß einen Mann, der schlägt nicht, der rauft die Leute und ist doch nicht zu sehen.

Antwort: *okuš* (Wirbelsturm [Tornado]).

93. *Mote a šin okō, a bō o sī.*

Mann er ringt dort, er liegt auf der Erde.

Da ringt ein Mann und schon liegt er auf der Erde.

¹ Noch viel zutreffender wäre die Antwort: *angūngū-ndžik III. Dichapetalum holosericeum*, ENGL., eine Liane, die ungeheure Mengen Wassers enthält, das nicht ausfließt, wenn die Liane durchgeschlagen wird (wegen des Luftdruckes), sondern erst, wenn ein Stück abgeschlagen wird,

Antwort: *ekekiai-asõn* (Hüllblatt des Schirmbaumes [*Musanga Smithii*, R. Br.]).

Das Hüllblatt ist ziemlich glatt, und wenn ein Wanderer drauf tritt, so strauchelt er (er ringt anscheinend mit der Luft), liegt aber schon auf der Erde.

Gruppe VI.

Rätsel, bei denen die Aufgabe auf die Lösung, eine Eigenschaft oder Beziehung von ihr wortwörtlich zutrifft, also negativ ausgedrückt, kein Wort die Lösung usw. umschreibt.

Untergruppe A.

Rätsel, bei denen der Aufgeber ein Geräusch nachahmt (mit oder ohne Zusatz) oder seinen Worten eine Bewegung hinzufügt, die die zu erratende Sache näher bezeichnen soll.

94. *kōdokōdo*.

Laut nachahmend für Stampfen.

Antwort: *moŋgo a kōde mbe nie* (Knabe, er stampft auf der Veranda der Mutter).

Ein Knabe tanzt (auf der Veranda) vor dem Hause seiner Mutter.

95. *Ma sō gbă, ma kē gbă*.

Ich komme bums, ich gehe bums.

Antwort: *obāk* (straucheln).

96. *Ma sō wōm, ma kē wōm*.

Ich komme rauschen, ich gehe rauschen.

Antwort: *ekōk* (*Panicum sulcatum*, AUBL., ein breitblättriges Gras, das viel an Wegen wächst und beim Gehen zurückrauscht).

97. *Lōlōlō*.

Zickzack (hin und her).

Antwort: *mṽă o mbüē*, (*Barbus quirali*-Fische im flachen Wasser).

Die Fische schießen, wie bei uns die Fische auch, besonders z. B. Stichlinge, im Zickzack von der einen Seite zur anderen.

98. *A zōm anē*.

Etwas Abhängendes hinten.

Antwort: *ngēm osōk* (Schwanz der Rollschwanzmeerkatze).

99. *Ongädengāde, medži m' eli*.

Kreuz- und Quergeflecht, Wurzeln eines Baumes.

Antwort: *ewolok* (*Bridelia stenocarpa*, MUELL ARG., *Euphorbiaceae*).

Vgl. Rätsel 89.

100. *Ngām elik, nie avă*.

Eigener verlassener Platz, bis hierher.

Ein eigener verlassener Platz bis hierher (d. h. bis zum Hals).

Antwort: *elik e mabada* (verlassener Platz für Frambösiekranke).

Frambösiekranke werden ganz kleine Hütten abseits vom Dorf gebaut,

101. *Ekud' ana.*

Block so (d. h. so ein Block).

Antwort: *nnõñ abĩ* (Kothaufen [eigentl. Tau von Kot]).

Vgl. *nnõñ e sige* (Treiberameisen-Zug) Nr. 76.

Untergruppe B.

Rätsel, bei denen der Aufgeber, ohne ein Geräusch nachzuahmen oder eine Bewegung zu machen, eine Tatsache feststellt.

102. *Mõt a ne m' oko, a vulu ané a mada.*

Mann er ist mir dort, er geht als wie (wenn) er läuft.

Antwort: *mesíne* (Zweirad).

Aufgegeben von einem Ntum, der an der Küste gewesen war; er hatte sich dieses Rätsel wohl selbst ausgedacht.

103. *Ajoñ a ne m' oko, menšute menšut.*

Familie sie ist mir dort, schwarz, schwarz.

Ich weiß eine Familie, die ist ganz ganz schwarz.

Antwort: *metõtóm* (Fische, *Marcusenius sphecodes* [SAUV.]).

Dieses Rätsel wurde von meinen übrigen Fangs nicht geraten und als „nicht gut“ bezeichnet.

104. *Ajoñ a ne me mvo[k] oko, o tade du kikitäse-ngungueke, koa*

Familie sie ist mir im Ort dort, sie seit Anfang weinen, morgens bis abends, keine

mige a mts.

Tränen in den Augen.

Ich weiß eine Familie, die weint seit Anfang von morgens bis abends und hat doch keine Tränen in den Augen.

Antwort: *mou* (Hunde).

Die Hunde bellen in Afrika nicht, sondern sie heulen, und zwar recht jämmerlich.

105. *Nguda ajoñ a ne m' oko, kaa vëi.*

Ganze Familie sie ist mir dort, nicht Wasser lassen.

Ich weiß eine ganze Familie, die kein Wasser läßt.

Antwort: *kub* (Hühner).

106. *Eli e ne m' oko, ka a ku kiai.*

Baum er ist mir dort, nicht fallen lassen Laub.

Ich weiß einen Baum, der sein Laub nicht abwirft.

Antwort: *alën* (Ölpalme).

Während alle anderen Bäume ihr Laub wechseln, wie bei uns auch, behält die Ölpalme ihre Blätter, ähnlich wie bei uns im Winter die Tannenbäume ihre Nadeln,

107. *Džum e ne m' oko, o fañan a yen bebe, ka se bī a mo.*
 Ding es ist mir dort, du zu sehen nahe, nicht fangen mit Händen.
 Ich weiß ein Ding, das ...
 Antwort: *džob* (Himmel).
- 107a. *Džum e ne m' oko, o ta a bébē, mēkon nam.*
 Ding es ist mir dort, du siehst (es) nahe, du wahnst zu greifen.
 Ich weiß ein Ding, das siehst du so nahe, daß du wahnst, du könntest es greifen.
 Antwort: *džob* (Himmel).
108. *Džum e ne m' oko, kǎ vu olām.*
 Sache sie ist mir dort, nicht sterben (in) Zugfalle.
 Ich weiß ein Ding, das wird nicht in der Zugfalle gefangen.
 Antwort: *mvōñ* (Regen).
109. *Džum e ne m' oko, mo ke sa džime.*
 Ding es ist mir dort, Mensch nicht verfehlen.
 Ich weiß ein Ding, das verfehlt kein Mensch.
 Antwort: *aniū* (Mund).
110. *Ba lume ma atum, kaa fōk.*
 Sie schicken mir Sendung, keine Holzwürmer.
 Antwort: *mvōt* (Messing oder Messingschmucksachen).
111. *Ma nga džūmēlē ošūe, a džūmēlē, džūmēlē, džūmēlē, ma nga*
 Ich lebte durchgehen (durchs) Wasser, durchgehen, durchgehen, durchgehen, ich lebte
ke fe a kūe a kīñ ajāt, a ndōge, ane fō abō.
 wieder mehr zu erreichen das Ufer jenseitige, zu sehen, wie ein fremdes Hautgewächs am Bein.
 Antwort: *esīsā* (abgefallenes, verfaultes Blatt im Wasser [das am Bein haften blieb]).
112. *A bodo ana, a sām ana.*
 Aufheben nun, ausbreiten¹ nun.
 Man hebt auf, es streckt sich wieder aus.
 Antwort: *ažōñ* (*Solanum melongena*, L., var. *inermis*, HIERN).
 Die Zweige fallen gleich wieder zurück, wenn man die Pflanze aufhebt.
113. *A dža[k] aniu, a sǎn aniu.*
 Essen mit dem Munde, sich entleeren aus dem Munde.
 Antwort: *ngōm* (Zwergflughund [*Scotonycteris zenkeri*, MATSCHIE]).
 Dieses von einem Jaunde berichtete Rätsel wurde von keinem meiner Ntum oder Fang geraten, auch wollten sie nicht glauben, daß er sich „aus dem Munde entleerte“. Offenbar speien die Zwergflughunde eine Art Gewölle aus.

¹ Von *sām* (Strahl), also eigentl. ausstrahlen.

II. Klasse.

Rätsel, bei denen die Antwort der Frage in ihren einzelnen Teilen entspricht, d. h. bei denen die Antwort die Ausdrücke der Frage, da, wo sie mit ihr übereinstimmt, anwendet, wo sie nicht mit ihr übereinstimmt, durch entsprechende ersetzt.

114. *Batī ba ludege nzö e ngbwă.*

Die Ntum sie gehen vorüber am Leoparden auf der Warte (der auf einer Warte, d. h. auf einem Baume auf der Lauer liegt).

Antwort: *ošūe a ludege kiñ ebó* (Wasser, es geht vorüber am Ufer-Bord).

115. *Osō'n a nga bēt, kaa fūē, a nga sige, a nto*

Eichhörnchen¹ es lebt herumklettern, keine Kerbe, es lebt hinunterklettern, es ist schon
a fūē.
da eine Kerbe².

Antwort: *ngōn a nga ke a lūk kaa mōn a nga būlan a nto a mōn*
(Mädchen, es lebt gehen zu heiraten, kein Kind; es lebt zurückkommen, es hat schon ein Kind).

Wie ein Baum etwa beim Farmschlagen oder sonstwie eine Kerbe auf ganz natürliche Weise bekommt, so bekommt eine Frau ein Kind.

116. *Makū[k] a ma kōē³, ma buge bañžō[k] elē.*

Archachatina marginata var.-Schnecken³, sie zerbrechen ? -Baum⁴.

Antwort: *mōn a buge nie mabei* (Kind, es zerbricht der Mutter die Oberschenkel).

117. *Nzö, a bugebe bemviō'n (embiō'n?) etē.*

Leopard, er liegt geduckt zwischen den *Ficus globicarpa* (WARB.) drinnen.

Ein Leopard liegt geduckt zwischen den *Ficus globicarpa*, WARB., drinnen.

Antwort: *ndēm a bugebe masuñ etē* (Zunge, sie liegt gebückt [zwischen] den Zähnen drinnen).

118. *Ejinejine ngōn, a jine andūñ.*

Verstecktes Mädchen, es sitzt versteckt im *Meleguesa*-Pfeffer⁵.

Antwort: *ekiē-nku, a jine nana a bū* (Klumpen Salz, er sitzt versteckt meiner Mutter in der Speisekiste).

Der Salzkumpen, im anderen Salz versteckt, liegt, in einem Blatt eingewickelt, in der Speisekiste unter anderen Speisen.

¹ *Sciurus lemniscatus* LECONDE, Schwarzstreifeneichhörnchen.

² Hierfür hörte ich einmal folgende Wendung, die wohl als Mißverständnis bezeichnet werden muß:

Osōn a nga bēde, kaa fēa. (Ameise [*Cremastogaster atriasula*, EM.] sie lebt hinaufklettern, kein Haltetau.)

Die Antwort sollte dieselbe sein wie bei 115.

³ Var. *nigrofasciata*, THIELE.

⁴ *Bañžō[k] elē* mir nicht näher bekannter Baum mit hartem Holz.

⁵ *Aframomum melegueta*, K. SCHUM.

119. *Akõñ afõ, e mane nkũna ngũl.*

Speer einer, er macht fertig Herde Schweine.

Antwort: *okõk ofõ, e mane džãd e ngõn* (Klopfer einer, er macht fertig Korbteiler mit Ngon¹).

120. *Bõbe wũt ba yale (yadebe) a nko[k] a bebai.*

Junge Bienen² sie sitzen geduckt am niedergefallenen Stamm der *Pentaclethren*.

Antwort: *masuñ ma yale (yadebe) añũ*, (Vorderzähne, sie sitzen geduckt im Munde).

121. *Abok a mvai, nguman a fañ.*

Tanz bei den Mvai, feine Kleidung bei den Fang.

Antwort: *abõk ekañ, e bede makoñ ensisim* (Tanz der Eleusine, sie legen hinauf Speere auf); vgl. Nr. 127.

Tanz der Halme von *Eleusine indica* L. (GÄRTN.), die sich auf die ... legen.

Die Eleusine-Halme tanzen im Winde und legen sich wie Speere auf die ..., für die sie sozusagen einen Kriegsschmuck bilden.

122. *Nkui a võt a bẽde azõñ.*

Zwerg er ist unfähig³ zu ersteigen *Solanum melongena* L.⁴

Antwort: *ndẽm a võt a nãm e džũt* (Zunge, sie ist unfähig, zu berühren Nase).

123. *Ošũ, n' evẽvẽ, mõne ngõ a lige a bobẽlãn.*

Wasser, ist ganz ausgetrocknet, kleiner Wels⁵ er bleibt zu zappeln.

Antwort: *masũñ añũ, ne kũkũ, ndẽm a lige a bõbẽlan* (Zähne⁶ des Mundes sind längst ausgefallen, Zunge, sie bleibt sich zu bewegen).

124. *Ekũkũba a nkok, ke šub mviẽde (mviõde) ngĩ.*

Ausgehöhlter, niedergefallener Stamm, und nicht fehlen Haare (des) Gorilla.

Antwort: *džã kee sub nnem* (Dorf, es nicht fehlt Zauberer).

Auch für Pangwe nicht leicht zu raten.

125. *Ošũe nžumelã, nžumela niẽ otuñ.*

Wasser darin gehen, darin gehen bis zum Bach.

Antwort: *nžõk a ně buẽbuẽ, niẽ ngõ* (Elefant er ist langsam ganz verdorben, bis [zum] Rüssel).

¹ Ngon, *Cucumeropsis edulis*, COGN. Die Kerne werden aufgeklopft, um den schmackhaften Inhalt zu genießen.

² Honigbiene heißt *nũt*, Honig *wũt*, *mõne wũi*, Mehrzahl, *bõbe wũt* ist eine besondere Bienenart.

³ Eigentl. ist müde, hier im Sinne von unfähig sein.

⁴ *Solanum melongena* L. var. *inermis* HIRN., Eierfrucht. Niedriges aufrechtstehendes Gewächs.

⁵ *Clarias walkeri*, ETHR.,

⁶ Eigentl. Vorderzähne.

126. *Ma kele too ndö[k] a nda nana, ma labe abũn*
 Ich gehe nehmen Kalebasse aus Haus meiner Mutter, ich schöpfe (auf) Wasserplatz
a nsālañ, kaka zě, ma labe fe abũn e biēnemajoñ, kaka zě,
 von Nssālang, nicht voll, ich schöpfe weiter (auf) Wasserplatz von Biānemajong, nicht voll,
ma nga ke fe lab abũn alēn, ndōk e zě.
 ich lebte gehen weiter schöpfen (auf) Wasserplatz von Alen, Kalebasse sie voll.

Antwort: *moñgo a ke a džī e ma menda, kaka zě, a ke fe a džī e*
nda ñie, a zě (Knabe, er geht zu essen in andere Häuser, nicht voll, er geht
 weiter zu essen im Haus der Mutter, er voll).

127. *Abōk a mvai, nguman a fañ.*

Tanz bei den Mvai, feine Kleidung bei den Fang.

Antwort: *ejō abo, mesim e nnem* (Dorn im Fuß, Schmerzen im Herz).

Umkehrung: Tanz und feine Kleidung sind angenehme Dinge, Dorn
 im Fuß und Schmerzen unangenehme (vgl. Rätsel 121).

128. *Ma tele alam oko, kaa vui kō[s] fe, vo mvaa.*

Ich stelle auf Fischfalle dort, nicht töten Fische andere, bloß *Barbus quīrali*, THOMIN.

Antwort: *biāñ kaa vūi miēmīē, vo bojem* (Medizin nicht töten Licht-
 menschen, bloß Zauberer).

Die Medizin, welche bei Todesfällen, die durch Zauberer verursacht sein
 sollen, auf dem Grabe des Toten gemacht wird, vernichtet nach dem Glauben
 der Pangwe nur die Zauberer, nicht unschuldige Menschen (Lichtmenschen).

129. *Malām-ekūdā, e sösōne nkō, e mane bojum*
e mvōñ.

von Mäusen¹.

Antwort: *nnem e moñgo a mane boniambode* (Zauberer von Junge,
 er macht fertig alte Leute).

Ebenso wie die Schlagfallen alte schlaue Kurzschwanzmäuse töten, so
 töten Jungen, die Zauberer sind, alte Leute, trotzdem sie sonst gewitzigt sind.

130. *Nsiso a bede ntēm ovōñ, ovōñ wo je buge.*

Honigsauger er sitzt auf dem Ast der *Copaifera*, *Copaifera* sie wird brechen.

Ein Honigsauger sitzt auf dem Ast einer *Copaifera Tessmannii*, HARMS,
 die *Copaifera* wird brechen.

Antwort: *e džum a ke o džī,s, džī,s da je tsūbe* (ein Ding es geht
 ins Auge, es wird auslaufen).

Ein kleines Ding geht ins Auge, das Auge wird auslaufen.

Ein Honigsauger ist etwas ganz unsagkar Kleines, die *Copaifera Tess-*
manii, HARMS, aber der gewaltigste Baum des Pangwe-Gebietes (vgl. Sprichwort).

¹ Kurzschwanzmaus, *Mus univittatus*, PETERS.

131. *Tsīte melāk ke nīa mbōk.*
Tiere mit Hörnern nicht hineingehen (in) Höhlung.

Antwort: *bonie-ngōn, ke nīa aba* (Schwiegermütter, nicht hineingehen ins Versammlungshaus).

Das Schamgefühl verbietet den Schwiegermüttern, sich im Dorfe ihres Tochtermannes öffentlich, d. h. auf der Dorfstraße oder im Versammlungshaus zu zeigen. Bezeichnend ist der Ausdruck *tite melak* (Tiere mit Hörnern oder Hornvieh), weil diese in Beziehung zum Kult des Bösen steht, jedes Geschlechtliche aber auch etwas „Böses“ im religiösen Sinne ist¹.

132. *Nzēn e bonšū.e e né kangä.*
Weg der Eidechsen er ist (im) Riedgras.

Antwort: *nzēn e bonie-ngōn e n' āfa* (Weg der Schwiegermütter er ist hinter den Häusern).

Wie die Eidechsen sich ungesehen durch Riedgras schlängeln, so gehen die Schwiegermütter auf dem Weg hinter den Häusern zu ihrer Tochter (jedes Pangwe-Haus hat zwei Türen, eine, die auf den Dorfplatz, und eine, die auf den Platz hinter dem Hause [*afa*] hinausgeht).

133. *Bonšū.e, nzēn e mandēi.*

Eidechsen, Weg auf den Türpfosten (d. h. die Pfosten, die im Hause zu Seiten der Türe stehen).

Antwort: *bonie-ngōn, nzēn e mafä* (Schwiegermütter, Weg auf dem Teil hinter den Häusern).

Der Vergleich der Schwiegermütter mit Eidechsen ist insofern nicht allzu galant, weil die Eidechse der Schöpfungssage nach die schlechte Nachricht von der Strafe des Todes für die Sünde des Geschlechtsverkehrs den Menschen überbrachte. Damit wird auf das Weib als Ursache alles Übels hingewiesen. Die Schwiegermutter aber als Gebärerin der Frau ist das Weib *par excellence*².

134. *Atūg mvōñ a tšube mfān akōm.*
Durchgefallener Regen er durchdringt Brettwurzel von Terminalia³.

Antwort: *isi a tšube egbwūigbwūe nñō* (Haar, es durchdringt kahl-rasierten Kopf).

Auch hier ist eine Umkehrung da: In der Aufgabe sickert der Regen von außen nach innen durch, und zwar durch etwas äußerst Hartes, Brettwurzeln der Terminalia (in Wirklichkeit natürlich unmöglich), in der Lösung aber wächst das Haar von innen nach außen.

¹ Vgl. auch G. TESSMANN, „Die Pangwe“, Bd. I, S. 202.

² Als Anmerkung bringe ich folgendes Rätsel, das mir eine Umkehrung von Frage und Antwort des Rätsels 133 zu sein scheint:

Boniengōn ba lude ma nzen a mpfa (Schwiegermütter sie gehen auf dem Weg hinter den Häusern).

Antwort: *bonšūe* (vgl. Rätsel 132).

³ *Terminalia superba*. ENGL. und DIELS.

135. *Angbwēwōdo ya bakōn ba te a madžō, kene moŋgoa*
 Angbwāwodo¹ und Bakon² sie besprechen einen Rechtsstreit, nicht wenn Knabe er
so, adžō kaa mǎn.
 kommt³, Rechtsstreit kein Ende.

Antwort: *mote aṽi okō, mote aṽi oko, kene ndža a so, dži kaa juŋ*
 (Eins vom Feuerholz hier, eins vom Feuerholz da, wenn nicht Zündholz⁴ es
 kommt, Feuerstelle sie nicht heiß).

In diesem Rätsel tritt die bei den Pangwe häufige Umkehrung zutage:
 In der Aufgabe sind die beiden Häuptlinge (durch das Reden) heiß und
 würden nicht kalt, wenn sie nicht essen müßten. In der Lösung ist die Pointe:
 Die beiden Stücke Feuerholz sind kalt und würden nicht heiß, wenn nicht
 das Zündholz käme.

136. *Obebe o kōle ma mandōŋ (= ndōŋ).*
 Töpfchen es hängt mir an etwas Schwankem.

Antwort: *ebōn e kōle ma adžāb* (Frucht des *Mimusops*, sie hängt mir
 am *Mimusops djave*-(*Lan.*), ENGL.

137. *Bakōn ya angbwēwodo⁵ ba wōde a yěn a zě.*
 Bakon und Angbwāwodo sie sind unfähig zu sehen sich.

Antwort: *metōne mesōn ba wōde a yěn a zě* (Dorfplatz und Dorfplatz
 sie sind unfähig, zu sehen sich⁶).



¹ Häuptling von Ndschäbot (Fam. Essauong) Fang-Gebiet.

² Häuptling von Alen (Fam. Essauong) Fang-Gebiet.

³ Der das Essen bringt.

⁴ Kleines brennendes Feuerscheit zum Anlegen des Feuers.

⁵ Vgl. Nr. 135.

⁶ Dieses Rätsel ist mir nicht recht klar; vielleicht mißverständene Form?

La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine).

Par le P. J. DOLS, C. M. I., missionnaire au Kan-sou.

(Suite.)

III^e Partie. — Les Funérailles.

1^{er} CHAPITRE:

Introduction.

Qu'est-ce que mourir? Selon les anciens, «mourir» veut dire «monter et descendre», c'est-à-dire l'âme supérieure (*hoen*) monte au ciel et son *p'ai*, l'âme inférieure, descend en terre.

L'homme après la mort retourne à la terre et ce qui y retourne s'appelle *koei* 田;

et l'esprit de l'homme monte au ciel devenant brillant *chen* 示申. Voilà le terme et l'origine des *koei-chen*, des esprits. *Chen* sont des esprits supérieurs qui président au bois, au feu, les *koei* aux métaux et à l'eau.

Mais je laisse aux philosophes les théories philosophiques, c'est l'ethnologie du peuple qui m'intéresse.

Pour le peuple chinois, «mourir» veut dire: être reçu par l'esprit *Tch'eng-hoang*, protecteur d'une ville avec la même juridiction sur les défunts que le mandarin du monde des vivants; ou bien on dit: *Lao-t'ien-ie* (Monsieur le Ciel) a reçu son âme *cheou t'a-ti hoen*, c'est-à-dire il est mort, ou bien: *mo tsai*, il n'est plus, *toan-k'i leao* l'haleine est coupée, *kouo-k'in leao* il est passé, *hia leao tchoang-leao* il est descendu du lit, il est déposé sur le sol, ou *pou tchong yong leao* (plus bon à rien) c'est fini, ou bien: *ts'ang-leao* ou *tch'ang* il s'est enterré sans règles; ce dernier se dit d'une personne qui s'est suicidé, enfin, il a avalé sottement sa dernière bouchée de *k'i* 氣¹.

D'après la théorie chinoise, le suprême mouvement n'est pas une expiration mais une inspiration. Pour que le moribond passe plus vite (comme je raconterai plus tard), un des assistants tient une main devant la bouche de celui-ci.

Que suit-il dès que le moribond a passé?

Comme chez les Egyptiens, où l'âme se rend au tribunal d'Osiris pour y être jugée par les 42 juges, de même le peuple chinois croit que l'âme se rend directement à la pagode de l'esprit *Tch'eng-hoang*, pour y être jugée par le roi des enfers *Yen-wang* et ses juges.

Photo I représente *Yen-wang* jugeant en présence des satellites un Chinois décédé. Voilà une preuve comment les Chinois se représentent les âmes.

¹ *K'i* vapeur, haleine, humeur, influence. C'est un fluide subtil, ignoré par les Chinois, mais jouant un grand rôle dans leur langage: *tso-k'i fa-k'i* se fâcher, *ming-k'i* renommée, *kien-k'i* électricité (fluide céleste), *tan-k'i-azote*, *tch'ou k'i* externer sa colère, se venger; *tch'ou leao k'ou tch'ang-k'i* une longue bouffée d'air, soupirer.



Photo I du P. DOLUS.

Le roi des enfers. Ames des défunts devant le juge.

Anthropos X—XI.

L'âme arrive représentée en voyageur, portant son sac à sapèques, en costume de cérémonie (chapeau, bottes et long habit), c'est-à-dire l'âme existant avec son corps, au courant des affaires de ce monde, s'y intéressant, y intervenant.

Ces jours-ci, entrant dans un temple, je voyais que la statue du dieu de l'enfer tenait dans ses mains une lettre. Voici la traduction: «Nous X faisons savoir aux âmes de nos ancêtres XX que notre fils est gravement malade, nous implorons leur assistance que notre fils guérisse. Tel mois, tel jour, telle heure.»

Cette lettre était écrite pour être brûlée au 15^{ième} jour du mois.

Qu'est-ce que l'âme?

Les philosophes distinguent deux âmes, le *hoen*, celle que la mort sépare du corps, et l'autre qui reste unie au cadavre.

Pour le peuple, l'homme a trois âmes: l'âme par excellence *p'an chen hoen*, la deuxième âme *eul hoen* et l'âme terrestre *t'ou-hoen*, c'est-à-dire âme de terre.

Une des âmes, pas encore réincarnée, erre sur la terre pendant un temps, soit en punition, soit volontairement pour se venger de ses ennemis.

L'âme terrestre erre autour de la tombe et peut s'en aller, c'est une âme vengeresse.

L'âme *pan chen* va se fixer dans la tablette des ancêtres, c'est un esprit protecteur de la famille, mais pourra devenir terrible pour des étrangers.

Les deux autres âmes (*hoen*) sont des *koei*, des revenants (des spectres, des fantômes, à deux yeux, ou bien sans têtes).

Quand un homme est engendré, son *p'ai* se forme, puis son *hoen*. Et dans le cas où l'homme s'assimile les essences de beaucoup d'êtres, il devient fort, et après sa mort redoutable, surtout s'il a bien mangé et bien bu.

Deviennent aussi des *koei* les âmes des hommes morts par accident, ou par male-morts, poursuivis et assassinés par d'autres *koei*, âmes vengeresses.

Et la raison en est que le destin de chacun est fixé, et l'heure de la mort est écrite dans le livre de vie, tenu par les juges de l'enfer; l'heure arrivée de mourir, un satellite de l'enfer va chercher l'âme pour la conduire aux enfers. Un homme mort par accident, son âme n'étant pas emmenée par les satellites, ne trouvera pas la route des enfers, elle devient errante et vengeresse.

Aussi, comme j'expliquerai plus tard, quand un meurtre a lieu, le mandarin du monde des vivants doit annoncer par lettre la mort de cet homme. Cette lettre écrite sera brûlée devant la statue de l'esprit *Tch'eng hoang*, et le juge des enfers enverra des satellites pour chercher et emmener cette âme.

Les *koei* qui n'ont pas de quoi vivre, rôdent partout et tourmentent les vivants de mille manières. Maintes superstitions sont inventées pour apaiser ces *koei* errants, qui reviennent surtout pour jouir des offrandes offertes aux âmes des ancêtres. (Nous en verrons des exemples.)

Pendant la nuit de 19 décembre 1910, un Chinois, pour éviter les douanes, était tombé d'une montagne, mort, avec une charge d'opium. Le lendemain, on trouvait le cadavre, et voilà, disait-on, un homme injuste devenu un *koei*, et assassiné par un *koei* d'opium.

Les voisins du lieu où gisait le cadavre, avaient peur que cette âme vengeresse ne causât des malheurs. Ils achetèrent un cercueil, n'osant pas la

mettre dans une pagode, de peur de ce *koei* errant, et chaque jour, matin et soir, ils faisaient des offrandes. Le cercueil est resté sur la route publique dix jours, jusqu'à ce que la famille du défunt est venue chercher le cercueil. — Je me trouvais dans une Chrétienté. Le soir, j'entendis crier au dehors, j'en demandai la raison. «On va faire ce soir, me dit-on, les funérailles d'un païen. — Pourquoi, dis-je, pendant la nuit, et pas pendant le jour? — Ici, on a érigé une société de morts, dont le but est que les familles s'aident mutuellement pour faire les funérailles, pour aider à transporter le cercueil, à creuser la fosse etc., car c'est difficile ici dans les montagnes à trouver toujours des gens, et pour plus de facilité, quand tout le monde est inoccupé, on fait les funérailles le soir.» Vers dix heures le cortège s'avancait. De loin on voyait à la lueur pâle des torches arriver comme des fantômes: spectacle lugubre, les femmes hurlaient et pleuraient, les hommes criaient, les chiens aboyaient, et l'écho de cette cacophonie résonnait longuement dans les montagnes. Partout devant les maisons par où passait le cortège, les familles brûlèrent de la paille, on tenait des flambeaux dans les mains. Et cela pour que l'âme, errant autour du cercueil, pût voir et suivre le cadavre. Sinon, cette âme errante pourrait s'égarer, entrer dans l'obscurité dans les familles et causer des malheurs.

2^e CHAPITRE:

Décès.

Mourir, pour un Chinois, c'est la moindre chose du monde. Le Chinois meurt content, s'il sait s'entouré d'une postérité nombreuse, s'il sait qu'il aura des habits neufs¹, un beau cercueil et que ses funérailles vont se faire à grande pompe. Ainsi on dit: «Tu auras une belle expédition», c'est-à-dire des belles funérailles: «*ni-ie-ti hao fa song*».

La maladie s'aggrave. Un médecin est appelé. Il s'assoit en face du malade, regarde ses yeux, regarde sa bouche, ses oreilles. Il tâte pendant un quart d'heure les pouls, tantôt ceux de la main gauche, tantôt ceux de la droite; puis, sans prescrire un remède, il prétexte son incapacité, il conseille de prendre un médecin plus habile. C'est pour dire que la maladie est grave, qu'il n'y a plus d'espoir.

Un proverbe dit: *Tsin leao tch'eng-hoang miao, k'o leao tsi t'eu chen san, koei sen*, c'est-à-dire «entrer dans le temple de l'esprit *Tch'eng*, donner sept prostrations aux esprits bons, trois, quatre aux esprits mauvais». C'est-à-dire: Adressez-vous à des gens plus forts, plus capables, implorez les esprits malfaisants, ils auront peut-être un moyen de sauver le malade.

¹ Dans des habits neufs, et nombreux autant que possible, est habillé le cadavre. Ces habits sont des choses importantes. Une foule de gens ayant des habits neufs, de soie, ne les portent jamais, on les garde dans un coffre pour les mettre après la mort.

Une chrétienne récemment baptisée, pauvre, que j'avais administrée, me demanda instamment un habit neuf pour y habiller son cadavre. — La femme d'un chrétien prêta des habits neufs ouattés pour consoler son mari mourant en disant: «Meurs tranquille! Voilà des habits beaux et chauds!» — Des chrétiens avaient mis au cadavre d'un de nos missionnaires tous les habits possibles.

On invite un bonze, un devin, pour consulter les sorts, pour exorciser le *koei*, cause peut-être de la maladie. Ou bien quelqu'un se rend à la pagode de l'esprit des médecines, pour consulter l'esprit sur l'état du malade et pour en obtenir des médecines.

L'état du malade est aggravé, il est entouré de sa famille: «Comme les yeux ne s'ouvrent plus, comme le visage changel», dit-on. Un autre, mettant sa main devant la bouche du moribond, dit: «*han ion i ting-ting eul-k'i* il a encore un peu de souffle».

Ici, dans la province du Kan-sou, le moribond doit expirer sur le lit en briques chauffé¹.

Il arrive que l'agonie se prolonge. Alors dit-on: «Il y a quelque chose qui empêche le moribond d'expirer.»

Le fils aîné dit: «Père, père, meurs, meurs tranquillement; si tu as des dettes à payer, je les paierai.» Un autre dit: «Meurs tranquillement, ne t'occupe pas de votre fils, il aura de quoi passer sa vie.» Il se peut que le moribond désire voir ses frères, alors dit-on: «Meurs, expire tranquillement, nous leurs dirons que tu les as attendus.» Dans le nord du Kan-sou, on habille le moribond au moment d'expirer.

Au même moment, on tire aussi des pétards, ou un coup de fusil, c'est pour terrifier les esprits mauvais.

Dès que le décès est entré, on fait la cérémonie «rappeler l'âme» (*kiao on tchao hoen*, ou ce que les Romains exprimèrent par le mot «conclamare»), c'est-à-dire appeler le défunt pour faire revenir son âme, ou dans le cas où le mort n'était que mort en apparence, cette cérémonie s'appelle proprement, *tsing-ti chen*, inviter les esprits, et l'esprit du malade est nommé *kia-ki*. — Quand quelqu'un est en délire, quand l'esprit du moribond s'est dissipé, quand un enfant a été effrayé par n'importe quelque chose et qu'il commence à pleurer, il faut rappeler l'âme (*hoen ien*) qui s'est enfuie ou prise par un *koei*. — Quand quelqu'un revient malade d'un voyage, il faut envoyer un exorciste par la route que ce malade a suivie. L'exorciste regarde d'abord par le moyen des rites superstitieux par quel côté l'âme se trouve, puis il commence à crier: «Un tel revenez, revenez», un autre répond, «Je viens, je viens». — Il faut rappeler aussi l'âme d'une personne blessée en route. Là où l'accident a eu

¹ Ailleurs (WIEGER, «Usages»), le moribond ne doit pas mourir sur le lit (*k'ang*), car mourir là sera une misère; le défunt doit dans l'autre monde porter de briques, et (*k'ang*) le lit sera hanté. Au moment d'expirer, on habille le moribond, mais sans lui lier les pantalons aux chevilles et sans fermer les boutons des robes, jeu de mots, pour qu'il n'entraîne pas avec lui ses enfants dans l'autre monde.

L'habillement fini, le cadavre est déposé sur une planche mise sur le sol. On dresse l'oreiller en forme de coq (coq *ki* et fauste *ki*): il n'en faut pas plus pour porter bonheur au moribond pour son passage à l'autre monde (WIEGER).

Le coq porte du bonheur, il est censé aussi de conduire l'âme. Sur le cercueil qu'on transporte, est lié un coq blanc, il doit reconduire l'âme (dans le cas où elle s'est égarée du cadavre). Dans la contrée de *King-yang* (Kan-sou), un coq blanc est lié sur le tumulus, pendant 49 jours on lui donne à manger, puis il est immolé sur la tombe.

Voir ce que j'ai dit du coq, II^e Partie: Mariage, «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 488 et suiv.

lieu se trouve l'âme, là il faut la rappeler, puis il faut l'enfermer dans les pantalons du blessé, qu'il faut repasser au malade.

Passés trois jours après le décès, c'est inutile de rappeler l'âme du défunt; alors il est mort pour du bon. Il faut, comme je dirai plus loin, faire une autre cérémonie: faire sortir le souffle (*ki*) fort.

Pourquoi fait-on le rappel de l'âme?

Par là on témoigne la plus grande affection (dit le livre des rites). On monte sur le toit regardant l'horizon pour voir si l'âme ne revient pas du séjour des ténèbres. On la cherche parmi les mânes des morts. On tourne le visage au nord, car les âmes se trouvent dans la région des ténèbres. Le peuple fait le rappel de l'âme avec l'idée de faire revenir véritablement l'âme, ce que n'est pas clairement indiqué dans le livre des rites.

Comment fait-on le rappel de l'âme?

Il y a une foule de manières. Tantôt une personne prenant un balai se met à fureter tous les coins de la maison en criant: «Reviens, reviens un tel!», tandis qu'une autre personne crie à l'extérieur: «Je reviens, je reviens.» Tantôt on voit des hommes à la pagode de l'esprit du sol brûler des papiers et là rappeler l'âme.

Dans la contrée de *K'ing yang* (Kan-sou), toute la famille se met à fureter les coins de la maison en criant et en répondant: «Reviens, reviens — je reviens, je reviens.» Puis deux hommes se rendent à l'extérieur, l'un monte sur le toit, tenant l'un ou l'autre habit du défunt ou du malade. Le visage tourné vers le côté où on pense que l'âme erre, il appelle trois fois l'âme de revenir, tandis que l'autre dans la cour répond. Après le troisième appel, il jette les habits dans la cour, l'autre les ramasse, et vite il faut les repasser au défunt ou au malade.

Quand un malade en délire parle des animaux, c'est signe que ces animaux sont cause de la dissipation de l'âme. Alors il faut accoster ces animaux pour rappeler l'âme.

Un jour j'ai assisté à un tel spectacle.

Un garçon nommé *Eul-na tze* était malade, son âme était partie, et les animaux en étaient la cause. Sa mère et sa sœur faisaient la cérémonie superstitieuse. La fille, tenant un habit en mains, criait du haut du toit:

1^o fois: *gnion hia tcho leao hoei lai leao moyon?* (bis). La vache est partie, est-elle revenue? (bis).

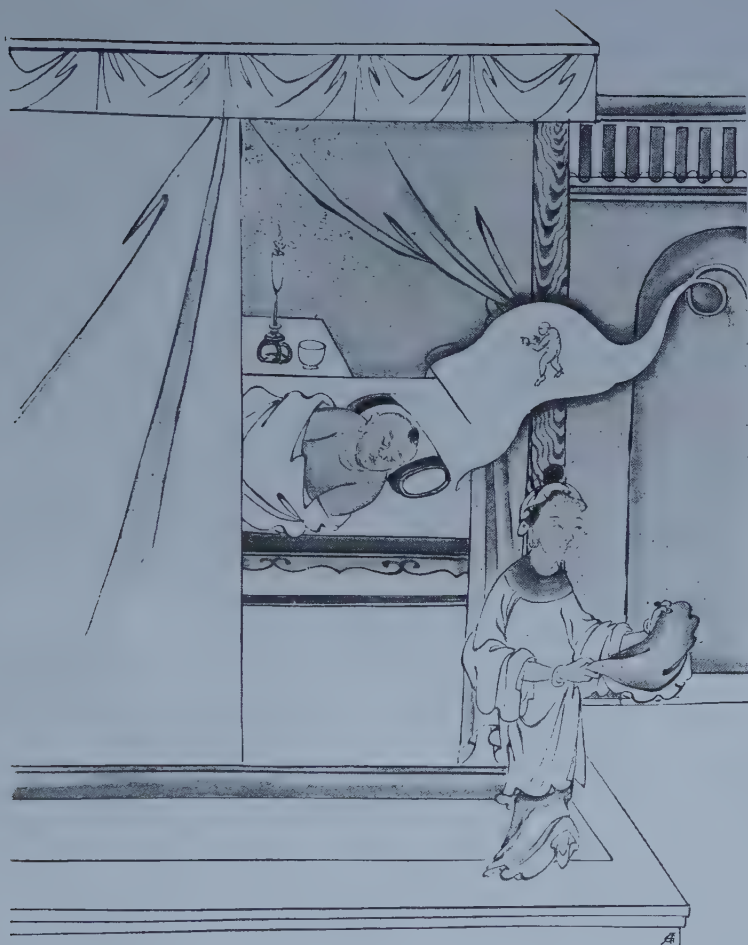
La mère en bas répondit: *hoei lai leao* (bis), elle est revenue (bis).

2^o fois: *mao na tze hoei lai leao mo?* (bis). Le chat est-il revenu? (bis).

Rép.: Il est revenu, il est revenu.

3^o fois etc. et ainsi de suite nommant un tas d'animaux et cela jusqu'à ce que le délire du garçon était passé; puis, on lui repassait l'habit. A cette fois, la fille cria: *Eul-na tze hoei lai leao mo?* (bis). La mère répondit: *hoei lai leao* (bis). C'est-à-dire: Est-ce que le garçon *Eul-na tze* est revenu? Oui, il est revenu. Alors, après avoir repassé au malade l'habit, la mère et la fille allumèrent devant la tablette de l'esprit du sol des bâtonnets d'encens. Voir le dessin I.

Ici dans la contrée de *Tu-kiang*, on rappelle l'âme des manières suivantes.



Dessin I.

Anthropos X—XI.

Tchao hoen: Le rappel de l'âme. L'âme est partie du corps; une femme tenant en main une espèce d'habit va la rappeler.

Pour rappeler l'âme, on s'adresse toujours à l'esprit du foyer (*tsao-ie*), le protecteur de la famille. Puis c'est cet esprit qui par des signes indique la région (soit au nord, au sud etc.) où se trouve l'âme.

On prend une petite cruche en fer (servant à chauffer du vin). On la met à l'envers dans la marmite du four; en haut, on dépose vers les quatre régions du papier jaune. Dans la marmite, on met un peu d'eau. On fait des offrandes à l'esprit du foyer, on demande sa protection pour faire revenir l'âme. Pendant les prières (au dessous de la marmite il n'y a pas de feu), on allume les papiers. Après quelques moments, dans la cruche on entend des sons, on fait attention de quel côté ils partent, soit du nord, soit du sud etc., voilà où il faut aller rappeler l'âme. Les Chinois païens croient fermement que les sons produits à l'intérieur de la cruche, c'est l'esprit du foyer même qui s'y trouve.

Une autre manière de rappeler l'âme.

On remplit une tasse pleine de farine, on la couvre et on la met dans la marmite; pendant des offrandes à l'esprit du foyer, on ôte le couvercle pour regarder de quel côté la farine à diminué, et de ce côté là se trouve l'âme. C'est l'esprit du foyer qui a mangé la farine pour indiquer le lieu où il faut chercher l'âme.

Une autre manière encore.

On met trois morceaux de coton de couleur rouge, blanc et noir dans la marmite à sec. Puis on fait des offrandes à l'esprit du foyer, et on fait attention aux trois morceaux. Ces morceaux se trouvent de divers côtés, et du côté où un morceau adhère à la marmite, ce sera vers cette région qu'il faut rappeler l'âme.

Enfin, une femme prenant un balai, brûle de l'encens en honneur de l'esprit du foyer, elle jette les cendres sur le sol de la cuisine. Pendant qu'elle balaie le sol, elle crie: «Où est-tu, où est-tu?»

Une manière un peu plus solennelle est la suivante:

La femme *Tchao* est malade, ses âmes sont parties, son corps est sans connaissance de soi-même. Un exorciste est invité. Après avoir exorcisé le papier, l'encre, le pinceau, et après s'être lavé les mains et rincé la bouche, il écrit au nom de la malade une formule. Un des membres de la famille se rend dans la cuisine; agenouillé devant la marmite, il brûle de l'encens. Puis il lit à haute voix, la formule pour que le génie du foyer *Tsao-kuin* descende du ciel et écoute la lecture:

Keng-ping.

Ta ts'ing kouo, Kan-sou, Kong-tch'ang-fou, Tu-kiang-sien, che jen li, kiou-kia, Tch'ao-tch'ang-che, tze peu nien, tsi io, se hoan, kieou tsi pou li, k'ong-kiang san hoen che i ti-tze in ming, ou tche pou che che-lo, ho fung, houo che ts'ai tchoang-ts'ien, lou chang lou hia, men li men wai, ti-tze ou souo yang hang, tze tai k'eu k'eng.

Penkia se-ming Tsao-kiun lao ie ngon hia, son ts'ai houo-koang t'ong-t'ong, si si tchoei-tch'a, te tze kin-men, chang-k'eu yang yang lieou hia, soei jen heou hoan san kiang san hoen-tsi p'ei, fou k'i ts'ong-tse ki hiang.

Koei-tcheou nien, tsi io che-ou je ti-tze.

懇稟

大清國甘肅省鞏昌府伏羌縣石人里九甲趙張氏
 自本年七月時患喉疾不喇恐將三魂失遠萬子
 愚民無知不知失落河方武東在店前之店後
 路上路下門門外子無仙仰望只得叩懇

本家司命灶君老爺案下速差大光童子細細查

戊玉金門三口楊柳樹下隨人叩煥三聲將三魂七魄

搜休搜魂清書

癸丑年七月廿五日 弟子趙張氏叩申

Traduction littérale:

«De la dynastie *Ta ts'ing*, province du *Kan-sou*, la préfecture *Kong-tch'ang*, sous-préfecture *Tu-kiang*, auprès de la statue en pierre au cycle *kia*, moi femme *Tchao-tchang*, au 7^{ième} mois de cette année tombée malade et parce que la maladie causée par un *koei* ne me quitte pas, craignant que mes trois âmes ne soient parties, moi, être stupide, ne sachant pas dans quelle direction mes âmes seront parties, ou bien qu'elles errent dans les cours de devant ou de derrière la maison, ou bien sur les chemins, en haut ou en bas, ou bien devant ou dans la porte extérieure, moi être stupide, n'ayant pas moyen de faire rentrer les âmes errantes, je donne le salut au monsieur *Tsao-kuin* (esprit du foyer) protecteur de notre famille, de faire descendre un domestique (esprit), rapide comme les éclairs, pour qu'il aille attentivement à la recherche des âmes, et qu'il les emmène jusqu'à la porte d'or (de la maison), où se trouve un grand arbre, un saule, quelqu'un sera là et crierà trois fois pour que les trois âmes, les sept *p'ei*¹ retournent dans le corps, que j'aie connaissance de moi.

L'année *koei-tch'eou* (1913) au 7^{ième} mois (juillet) 15^{ième} jour, votre stupide: la femme *Tchao-tch'ang*.»

Après lection, la formule enveloppée dans une feuille de papier de sapèques (c'est pour les dépenses à faire de la part du *Tsao-kuin*, pour rechercher l'âme) est brûlée; alors un domestique descendra, on fait la prostration au marmite, puis quelqu'un se rend à l'extérieur au rendez-vous donné avec l'envoyé de l'esprit du foyer, et là il commence à rappeler trois fois l'âme, puis il entre, repassant un habit, qu'il tenait en mains, au malade.

Le rappel de l'âme fini, tandis que les uns lavent et habillent le défunt, d'autres brûlent du papier jaune sur le sol, et c'est là que le cadavre sera déposé² sur une planche sur laquelle se trouve de la paille. Cela s'appelle *hia leao tch'oang* déposer du lit, ou bien *lo ts'ao* mettre le cadavre sur la paille. A l'extérieur devant la chambre mortuaire, le fils aîné brûle dans un bassin en argile du papier jaune; ce bassin reste là jusqu'au jour des funérailles, alors il sera brisé, c'est le bassin de deuil de piété filiale, nommé *siao-p'eng-tze*.

Près du cadavre doivent être arrangées sur une table des cierges, une lampe qui brûlera jour et nuit, l'encensoir *hiang-lou*, le riz du sacrifice *siang mifan*. Dans une tasse de bouillon on pique des bâtonnets à manger. Les bâtonnets seront plus tard déposés dans le cercueil, ils serviront au mort de défense, quand il passera au village des chiens enragés, de même comme chez les Veddas, où c'est un Dieu *Pu-chan* qui défend le défunt contre les attaques des chiens.

¹ *Sau-hoen tsi p'ei*, 3 âmes 7 *p'ei*. Ceci soit dit en passant: l'âme *hoen*, c'est-à-dire l'âme supérieure, et *p'ei* l'âme inférieure. Il y a 7 âmes inférieures en accord avec les 7 orifices de l'homme. Pour le peuple les 7 *p'ei* c'est le *yang-k'i*, le principe fort, qui peut devenir terrible après la mort.

² Chez les anciens (WIEGER), on plaçait d'abord le cadavre sur le sol, dans l'espoir, que les émanations de la terre lui rendent la vie. Si elle ne revient pas, on le remplaçait sur le lit; on mettait dans la bouche du défunt du riz cuit, et trois pièces de jade. Près du cercueil étaient déposés des grains grillés et des victuailles. Il ne s'agit pas de nourriture donnée au défunt, mais on voulait éviter la déformation du visage, empêcher les mouches de pondre dans la bouche. Pour les pauvres, des fragments de coquillage remplaçaient les pièces de jade.

Dans le fond, sur la table, on dresse une bandelette de soie blanche, ou un morceau de papier longue d'un pied, large de trois pouces. Sur cette bandelette on écrit: Siège de l'esprit d'un tel, décédé X mois, X jour, X heure. C'est la première tablette des ancêtres, provisoire, dans laquelle l'âme viendra se fixer. Cette tablette sera brûlée au jour des funérailles, et remplacée par la tablette en bois, nommée *mon tchou*, ou bien *ling-pai-tze*. Il y en a aussi qui conservent cette première tablette pendant 50, ou bien pendant 100 jours, pour être brûlée ensuite. Cette bandelette restera collée au-dessus de la porte du salon des ancêtres.

J'avais pris le photo d'un riche Chinois, étant en deuil, justement auprès de la dite bandelette, siège des ancêtres. Le photo pris, qu'on remarqua la bandelette en soie, voilà des lamentations que j'avais pris dans mon appareil l'âme du défunt! Une autre fois, je voulais prendre des figures en papier, maisonnettes, poupées etc., à brûler sur la tombe en usage des défunts. On me le défendit, disant que l'âme s'était fixée dans mon appareil. Alors un lettré, dont la mère venait de mourir, me disait: «Venez prendre ces objets, je ne crois pas à ces choses là, que l'âme s'en aille fixer dans ces figures.»

En face du cadavre, on dépose deux bassins en terre qui restent là aussi jusqu'au jour des funérailles. Dans l'un, on fera des libations, dans l'autre, on verse chaque jour, et cela pour le besoin du défunt, de la soupe au millet dans laquelle est piqué un couteau. Ce couteau doit servir à terrifier les âmes errantes (*koei*), qui, alléchées par l'odeur, viendraient apaiser leur faim. Ces âmes sont vraiment comme les chiens, des êtres faméliques affamés, à force de battre on peut les chasser.

Aussitôt que le décès est entré, les femmes commencent à pleurer, à se lamenter, assises sur le seuil de la porte de la chambre mortuaire. Elles chantent sur un ton lugubre les louanges et les bienfaits du défunt.

Une jeune fille pleure sa grande mère défunte:

- 1° «*Wo-p'ouo-p'ouo* (bis), *ni na mo k'in leao!*
- 2° *Ni mo houo i-t'ien, ts'ong-houo jen?*
- 3° *No-te p'ouo-p'ouo* (bis), *ni-i pei-tze,*
- 4° *Mo ion tche i toen hao kia-fan.*
- 5° *Siao-eul, tsai che, pou te nang p'ouo-p'ouo ti-ngenu.*
- 6° *Ni tsion tsai t'ien, ni iao-te ki-te wo-men!*
- 7° *Wo-p'ouo-p'ouo* (bis), *siao-eul soei siao.*
- 8° *I-peï-tze pou te nang wo p'ouo-p'ouo-ti ngenu.*

Traduction.

- 1° Ma grande mère (bis), toi tu est donc ainsi partie!
- 2° Pourquoi pas vivre un jour de plus jusqu'à ce que j'étais une adulte?
- 3° Ma grande mère (bis), toi tu n'as pas pendant toute ta vie,
- 4° mangé un seul jour un bon et précieux repas.
- 5° Moi petite, sur cette terre, je n'oublierai pas tes bienfaits.
- 6° Toi, maintenant au ciel, souvenez-vous de moi!
- 7° Ma grande mère (bis), moi petite, pendant toute ma vie,
- 8° je n'oublierai pas les bienfaits de la grande-mère.»

1 我的婆婆你就是那麼去了
2 你莫活一件從活人

3 我婆婆我婆你一輩子

4 莫有吃一頓好價飯

5 小兒在世上不的安婆的恩

6 你就在天唸經⁷你要記得我們

8 我婆婆我婆小兒歲小

9 不知受人的嗟磨

10 我婆婆小兒一輩子不¹¹的安婆婆的恩

Pendant les jours que le cadavre y reste, ces pleures se font tous les jours le matin et le soir, aussi longtemps que durent les offrandes. Il faut pleurer aussi, c'est chique, quand des amis viennent faire une visite au cadavre, puis en se rendant au cimetière. Il faut pleurer les jours des anniversaires, et quand on fait des offrandes devant les tablettes des ancêtres, et pendant les deux jours avant, et pendant trois jours après le nouvel an, puis au 14—16^{ième} jour de la nouvelle année, il faut pleurer.

Une épouse doit pleurer son mari pendant trois ans; mais ce n'est pas bien vu qu'un mari pleure en public sa femme.

La chambre mortuaire est divisée en deux, par un rideau blanc. Derrière ce rideau se trouvent, accroupies sur de la paille (*ts'ao-pou*), les femmes et les filles. Devant, autour du cadavre, couchent sur de la paille les hommes (fils et petit-fils), c'est là qu'on pleure, qu'on dort, qu'on mange.

En règle générale, trois jours après le décès, il faudra enterrer les morts, mais les riches et les mandarins gardent chez eux les cadavres des mois et même des années, avant de faire les funérailles, et cela par un esprit de vanité, pour faire montrer ses richesses, et le plus souvent par un esprit de superstition qu'il faut attendre une année et un mois et un jour fauste, le tout déclaré par les géomanciens. Entre temps, on fait devant le cercueil (muré alors dans le jardin) des cérémonies pompeuses et coûteuses.

Il arrive aussi qu'on fait des funérailles provisoires, alors que le cercueil sera transporté plus tard dans une autre province. Pendant ce temps, le cercueil est mis dans une pagode (après avoir fait les funérailles) et là, pendant 50 jours, les fils et les petit-fils viennent chaque jour le matin et le soir faire des offrandes.

Le 50^{ième} jour passé, le défunt n'a plus besoin de ces offrandes, car il est monté au ciel. Le défunt est alors appelé par son nom posthume. Dans le cas où le défunt n'a pas de nom posthume, on n'ose pas le nommer, on dit alors «celui qui est monté vers les lointains». C'est l'empereur *Ou* (2800 av. J.-Ch.) qui défend d'appeler les défunts par leur nom, il institue l'usage des titres posthumes.

Pendant les trois jours que le cadavre se trouve à la maison, le défunt est traité comme de son vivant. Le matin et le soir, on lui offre de l'eau chaude, pour faire sa toilette, puis on lui sert un repas — de la viande, du riz, des légumes, du pain — *hia-t'ang*. Comme dans le moyen-âge, on laissait pendant un certain temps une place ouverte à table pour le défunt, aussi les Chinois servent le mort à table comme à l'ordinaire et cela aussi longtemps que le cadavre n'est pas encore enterré.

Aussi vite que possible après le décès, il faut inviter un exorciste pour faire le rite superstitieux nommé *Tch'ou-yang-k'i*, c'est-à-dire pour faire sortir le souffle fort du défunt.

Pendant les exorcismes, l'exorciste balaie le cadavre en tout sens avec un balai fait des papiers jaunes à brûler, pour s'emparer de ce souffle (*k'i*), puis il balaie toute la maison de haut en bas. Tenant alors en haut le balai, il court à la pagode de l'esprit *Tch'eng* où l'âme va être jugée. Dans les rues, en voyant courir l'exorciste qui crie: *tch'ou-yang-k'i*, tout le monde s'enfuit en criant la même chose. On a peur de ce souffle, de cette étincelle, devenue un objet transcendant: tout ce à qu'elle se heurte, devient un objet enchanté (*mei*), et dans le cas où ce souffle se heurte à des êtres vivants, c'est la mort pour eux.

Une fois qu'on aurait fait cette cérémonie, il n'y a plus d'espoir que l'âme (si le défunt n'était pas décédé) puisse revenir dans le corps, dans le cas où elle l'aurait quittée. Et pour cela, je suis persuadé que cette cérémonie devait se faire le troisième jour après le décès, et qu'il faudrait alors deux cérémonies semblables, la première pour emmener l'âme au temple, et une seconde, pour faire sortir le souffle. Et cette cérémonie se fera alors dans le but que le souffle fort ne puisse plus causer des malheurs.

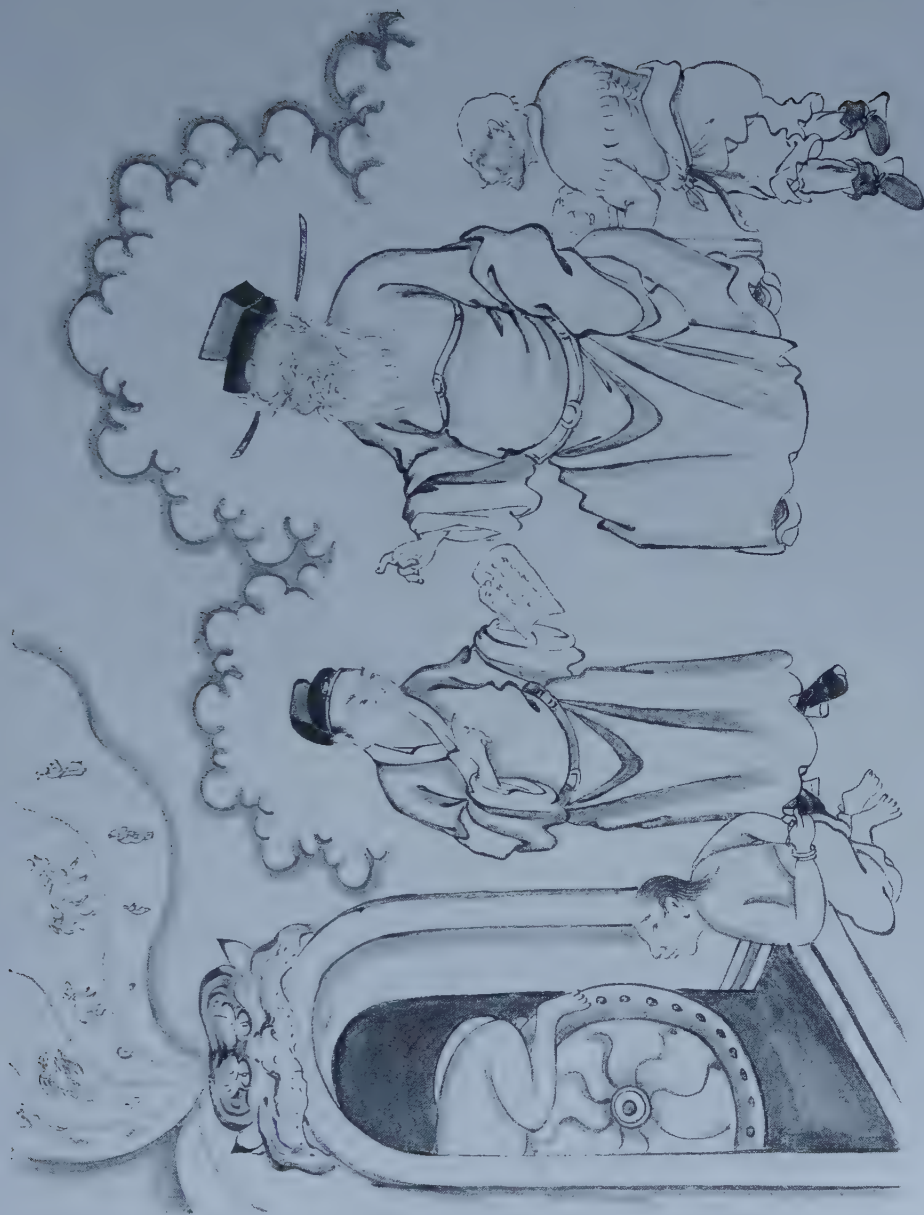
L'âme va être jugée par le dieu des enfers: *Yen-wang*. Le dessin II représente une âme conduite par le bonze ou l'exorciste après le décès tenant



Anthropos X—XL.

La cité Yn, l'enfer.

Dessin II.



Dessin III.

La porte de métempsychose.

Anthropos X-XI.

en mains le balai, et l'âme, c'est une pêcheresse, porte le *kang* (*kia-tze*). Le juge, assisté de ses satellites, est assis sur le trône. En haut sur le mur, des âmes défunes dans la cité des morts (*fong-tou-tch'eng*) regardent de la terrasse pour voir ce qu'on fait dans leur famille.

Le juge tient en main une feuille blanche pour y faire inscrire les espèces de torture à infliger à l'âme.

Dans la province du *Seu-tch'oan*, il y a une ville du nom *Fong-tou-tch'eng*, la cité des enfers, dont la pagode de l'esprit *Tch'eng* communique avec la cité infernale. La nuit, on peut y entendre les cris des torturés.

Le dessin III représente le jugement fini, et le rouleau est rempli de caractères. Dans le coin se trouve la roue boudhique. Toutes les âmes doivent passer par la roue de la métempsychose, mais il y a des âmes qui, après la mort, s'emparent d'un corps, il y a des corps envahis par une âme étrangère. L'homme peut après sa mort continuer à vivre sans renaître, passant dans le corps d'un autre, lequel revit alors comme un mort, c'est-à-dire qu'il ne reconnaît plus les siens, il parle des choses d'un autre comme étant les siennes. Ces cas sont fréquents chez le peuple chinois, surtout pour les femmes. La femme est en délire, c'est qu'une âme vengeresse s'est emparée du corps; c'est la voix et le langage d'un défunt qui veut se venger. Plusieurs fois des païens, pour chasser cette âme, ont demandé à mes chrétiens de l'eau bénite, étant eux-mêmes à bout de leurs exorcismes. Cette maladie des femmes est nommée *mo koeiping*, c'est-à-dire du diable.

Les âmes sans fautes renaissent par la roue dans le corps d'un homme de bien. Celles qui ont commis des fautes, renaissent dans celui d'un animal domestique; celles qui pendant la vie ont commis des fautes graves, renaissent dans le corps d'un oiseau, et celles qui ont commis des crimes, renaissent dans le corps d'un reptile.

La cérémonie de reconduire l'âme finie, les fils du défunt, accompagnés d'un bonze et d'un géomancien, se rendent sur leurs terres à fin de choisir un endroit fauste pour creuser la fosse. Le devin ou le maître des eaux et des vents: *fong-choei*¹ par des multiples combinaisons a indiqué le lieu fauste. Les fils font alors des offrandes à l'esprit du sol, lui demandant la permission d'entailler son domaine, et le supplient de bien protéger cette fosse et de la préserver de tout mal. Le bonze fait des prières.

Que les gens du dehors sachent qu'en telle famille a lieu un décès, et aussi pour avertir les esprits, on colle sur la grande porte un morceau de papier blanc ovale; on pend aussi une lanterne ronde de papier blanc.

¹ Sur cet usage *k'an-fong-choei* est publié par un certain *P'ouo*, un livre de 20 chapitres. Après sa mort, les devins héritèrent de ces fables, et se sont divisés en deux classes. Une classe pratique la magie dite «du temple des ancêtres», elle se base sur les étoiles, sur les symboles de *Tou-tsi* (*pa-koa*). L'autre s'appelle la magie du *k'iang-si* et se base sur la disposition des terrains, considérant les rapports qu'ont entre eux les digues et les sommets des montagnes, l'emplacement des tombeaux, les rivières adjacentes, et leurs rives. Et si, au dire de ces devins, on enterre ses parents dans ces endroits, par la force du système des veines terrestres, leur descendance deviendra prospère.

Pour planter des arbres et pour couper les racines, il faut des indications, faustes ou non, de ces devins.

Depuis le décès annoncé, les amis et connaissances viennent faire des visites au cadavre. Ou bien on envoie à leur place un domestique en costume de cérémonie offrir au fils aîné la carte de visite et présente des cadeaux pour le défunt. Ils consistent à donner du papier jaune, ou des lingots à brûler, ou des bougies, des pétards ou de l'argent, ou bien plusieurs amis feront cadeau d'une bannière bleue ou blanche, avec une inscription quelconque à l'adresse du défunt; sur un côté sont inscrits les noms des donateurs.

Un hôte est introduit par un des membres de la famille plus éloigné, devant le cadavre. Les femmes commencent à pleurer derrière le rideau, les fils restent silencieusement accroupis à terre. L'hôte et tous qui sont présents, donnent la prostration au cadavre, à l'extérieur on tire des pétards, l'hôte brûle du papier. Le fils aîné donne, la cérémonie finie, la prostration à l'hôte.

Chez le peuple, les amis viennent faire visite au cadavre par bandes. Tous donnent la prostration, brûlent du papier, poussent trois fois des lamentations, puis on les sert à manger et à boire, le fils aîné leurs donne la prostration.

3^e CHAPITRE:

Deuil.

Le jour avant les funérailles, la famille prend le deuil. Dès le décès, les fils et les petit-fils portent seulement en signe de deuil une corde de chanvre sur l'épaule droite.

Les losanges en papier rouge, collés à la nouvelle année sur les colonnes et les portes, armoires etc., seront changés par des losanges de papier blanc ou bleu avec des caractères en encre noir. Les cartes de visite en papier rouge sont changées par des petites feuilles de papier blanc, ou bien un petit morceau blanc, sur lequel est inscrit le nom, est collé sur la carte de visite ordinaire de papier rouge.

Les vêtements de deuil, pour les hommes et les femmes, sont faits de toile de chanvre, simples, sans doublure. Ils se portent par dessus les autres habits. L'habit long ressemblant à un sac, avec la ceinture de chanvre, et le bonnet de chanvre sont portés les jours suivants: dans la soirée qui précède les funérailles, le jour des funérailles, le 3^{ième} jour après les funérailles, quand il faut remercier tous ceux qui ont assisté à l'enterrement, puis tous les 7 jours et cela pendant 7 semaines consécutives, le centième jour, aux jours anniversaires du défunt et cela pendant trois ans.

Il est défendu, et cela pendant 100 jours, aux mandarins de porter les habits de cérémonie; mais ces 100 jours passés, il leur est permis de porter le chapeau de cérémonie sans la plume du paon et le bouton.

Pendant 27 mois ou trois ans que dure le grand deuil, il est défendu de s'habiller en soie, les habits doivent être de coton, d'une couleur foncée, grisâtre. Les souliers, la ceinture, la ficelle qui est liée à la tresse, doivent être faits de chanvre.

Pendant le temps du grand deuil, il est défendu de donner des diners, ou d'y assister, de fréquenter les théâtres.

Dans une ville *Ts'ing-choei*, un lettré qui s'était moqué de ces prescriptions étant vu pendant le grand deuil à une foire, le peuple furieux l'a maudit et tiré par la boue.

Chaque mandarin doit lors d'un décès de son père ou de sa mère résigner à sa fonction, et cela pendant 27 mois. Pendant ce temps, il est défendu aux fils de se marier, aux filles le mariage est permis, mais le deuil est fini. Arrive-t-il, comme j'ai dit dans l'article «mariage»¹, qu'il faut faire un mariage pendant le temps que le cadavre n'est pas encore inhumé, alors le fils emmènera sa fiancée sans pompes.

Il est défendu aux femmes de porter pendant le grand deuil des ornements en argent, comme les boucles d'oreilles, broches de tête, et épingles, il leur est permis d'en porter en corne.

Le jour avant les funérailles, les fils, petit-fils et fils adoptifs se rasent la tête². Il faut conserver les restes des cheveux, pour les mettre dans la fosse au jour des funérailles.

Le 50^{ième} jour passé, il est permis aux petit-fils et neveux de se raser la tête; les fils et les fils-adoptifs doivent attendre le 100^{ième} jour passé.

Le deuil des fils propres et petit-fils est de trois ans, pour les mandarins de 27 mois, pour les fils adoptifs et les neveux de 100 jours et pour les neveux, le deuil dure 50 jours.

Pendant trois ans, le fils doit pleurer, car pendant trois ans ses parents ont souffert et travaillé pour engendrer et éduquer leurs fils.

倚廬

se retirer dans la cabane mortuaire appuyé à l'arbre, c'est-à-dire être en grand deuil.

La coiffure des filles consiste dans une bandelette de chanvre blanc et large, liée autour de la tête. Celle des brues consiste dans un bonnet large et longue de trois pieds en forme de tour, lié au-dessus du front et qui pend en arrière sur le dos. Elles doivent lier leurs pantalon aux chevilles et elles ont le visage voilé. La femme, si elle a des enfants, porte pour son mari le deuil de trois ans; sinon, il varie d'un demi an à un an. Chez les gens du peuple, les veuves se remarieront vite.

Le bonnet de deuil du fils aîné au jour des funérailles consiste dans un petit bonnet plat, et en forme de képi pour les autres fils. Les petit-fils et les neveux portent le même bonnet que celui des fils cadets, mais aux bords

¹ Voir «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 466.

² Le Deutéronomium, Chap. XIV 1, dit: Ne rasez-vous pas la tête pour un mort, c'est-à-dire en signe de deuil. Donc cette prohibition doit se rapporter au culte ou à un usage superstitieux, comme de même toute la chevelure se rattachant au culte, qu'on déposait sur les tombeaux car par là on cherchait à atteindre le mort.

Mais en Chine, se raser la tête, et enterrer les cheveux dans la fosse, faut-il rapporter cet usage aussi au culte, ou bien est-ce seulement comme un signe d'union?

La réponse dépend de la manière à envisager le culte des ancêtres. Ou bien ce culte existe en de vraies sacrifices ou bien les sacrifices et offrandes aux âmes des ancêtres ne sont que comme un office pieux selon CONFUCIUS. Nous en parlerons plus loin.

y est ajoutée une petite bandelette de toile blanc couvrant le front et passant autour de la tête.

Le deuil d'un mari pour sa femme est d'un an, si elle a des garçons, et le deuil consiste alors à porter le bonnet blanc, le pardessus blanc et des souliers blancs. Dans le cas où la femme défunte n'a pas un garçon, le deuil du mari varie de 49 à 100 jours, il porte seulement le bonnet avec le bandeau et des souliers blancs.

Le deuil du mari pour les parents de sa femme dure 50 jours, il porte le bonnet et les souliers.

Au jour des funérailles, tous ceux qui sont présents, amis, hôtes etc., reçoivent une pièce de toile blanche.

Les bandelettes varient en grandeur selon le degré de parenté plus ou moins éloignée. Pour les plus proches parents, la bandelette a une longueur de deux mètres, qu'on lie autour du front. Elle descend jusqu'aux chevilles.

Les amis ou les connaissances peuvent prendre ou non le deuil; dans le dernier cas, ils reçoivent un petit morceau de toile dont ils couvrent leur chapeau de cérémonie. L'affaire du deuil est question embrouillée, il diffère de ville en ville.

Le jour de prendre le deuil, des bonzes sont invités à venir prier et chanter pour délivrer l'âme du défunt. Cette cérémonie se nomme *ta-kiao*.

En procession les fils et autres membres de la famille se rendent au temple de l'esprit du sol, et à celui de l'esprit *Tch'eng*, pour annoncer les funérailles à faire. Là, les bonzes font des offrandes et chantent des prières; on tire des pétards et plus d'argent on donne aux bonzes, plus fertiles seront les offrandes. Alors on prie l'esprit du sol de conduire le défunt, étant un bon garçon, pas par la boue, mais par un bon chemin, et à la fin les bonzes battent les cloches pendant toute la nuit.

Frapper la cloche boudhique, est œuvre de miséricorde, le résonnement résonne dans l'enfer, y apporte de la fraîcheur, favorise la métempsychose, fait trembler l'enfer, fait fendre les instruments de torture. En tout, il faut frapper 108 coups en trois différentes stades, à chaque fois on y frappe 36 coups. Les premiers 18 coups sont frappés lentement *tang-tang-tang*, auxquels succèdent les 18 autres coups, frappés vite.

Mise en cercueil.

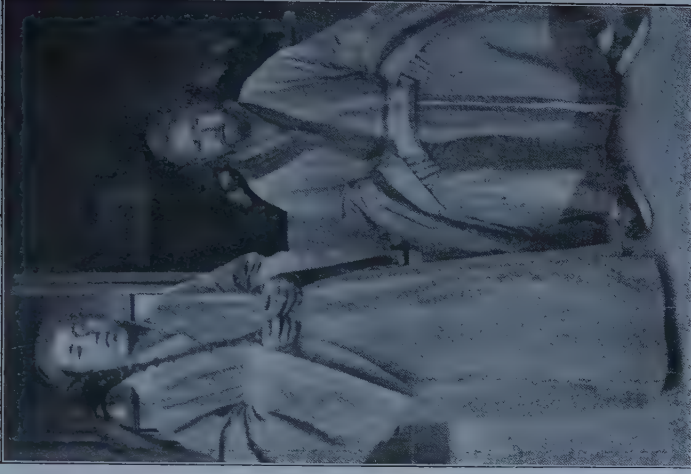
Le cercueil est nommé *koan-ts'ai* ou *fong-tze* «maison», et le cercueil réservant le cadavre est nommé *ling-kiou*, entretenant la vie. Ceux qui en savent faire les dépenses, mettent le cercueil *ling-kiou* dans deux autres; de sorte que le cadavre repose dans trois cercueils différents, et l'extérieur surtout est un meuble coûteux (la somme varie de 300 à 500 francs). Des années déjà, un fils pieux garde dans la maison des beaux cercueils pour ses chers parents, et les parents en sont enchantés.

Le grand cercueil est fait de bois dur, les planches ont une épaisseur de trois pouces, il est peint en couleurs criantes, orné de figures et des fleurs ou des animaux sculptés. Quand il y aura un mois intercalaire, les menuisiers ont du travail à faire des cercueils, car ce mois est extrêmement faste.



Photo II du P. DOLS.

Bonze taoïste en costume de cérémonie.



Anthropos X - XI.

Bonze bouddhiste et disciple.

Vers le soir, toute la famille assiste à la mise en bière. En présence du cadavre, on pousse des lamentations, on brûle du papier, et une dernière fois on présente au défunt du manger, puis le cercueil est apporté et admiré.

Dans les manches du bras gauche du cadavre on introduit des sapèques de papier. C'est le viatique pour la route aux enfers.

Dans le fond du cercueil, on met des fleurs sèches des *alcea's* mais seulement des blancs. L'oreiller sur lequel repose la tête du défunt, doit être rempli, soit des feuilles sèches du cyprès, soit de la terre jaune (rougeâtre).

La signification en est claire, ce sont des symboles; comme chez nous en Europe, on dépose des couronnes du cyprès sur le cercueil. Le cyprès atteint un âge élevé, voilà le symbole de l'immortalité, et les fleurs blanches d'*alcea* signifient encore comme le lotus blanc la fertilité. Ces fleurs déposées sur lequel repose le cadavre, apportent de la fertilité aux descendants.

L'oreiller sur lequel repose la tête du défunt, doit être plié de sorte que la tête est tout à fait couverte.

Le cadavre doit être déposé dans le cercueil sans pouvoir remuer; sinon il apportera des malheurs à la famille. Dans le cercueil, on met pour l'usage du défunt des bâtonnets, comme j'ai dit, et quelques pains.

Il faut mettre le cadavre à la tombée du jour, la lumière du soleil ne doit pas entrer dans le cercueil. Si elle entrait, ce serait un malheur pour la famille, le cadavre ne reposant pas tranquillement devenait un *mei*, un objet hanté, causant des malheurs, des maladies, même des décès dans la famille.

Il y a des Chinois, comme j'ai dit, qui gardent les cadavres des mois, des années chez eux, et pourtant le Chinois a peur des âmes vengeresses, et même l'âme du défunt errant autour du cadavre peut faire des malheurs.

Car de retour des funérailles, il faut brûler devant la porte de la paille, et tous les membres de la famille doivent passer par les flammes. Alors on sera sûr que l'âme errante ne sera pas entrée dans la maison.

Après avoir pleuré et fait des offrandes, le cadavre est déposé dans le cercueil (il y a des gens qui dès que le décès a eu lieu, déposent le cadavre dans le cercueil). Le cercueil est cloué, mais pas toujours. Il y a une contrée où on laisse le cercueil ouvert. Et au moment de transporter le cadavre, tout le monde passe encore une dernière fois devant le cercueil, en jetant sur le cadavre des céréales ou des fèves; puis il est cloué.

Préparatifs pour les funérailles.

On apporte et on arrange autour le cercueil les objets suivants: des pétards, des insignes, des oriflammes, des lanternes, des figures en papier: figures humaines, des servantes, des chevaux, des oiseaux, des pagodes, des tourelles, des armoires, etc. Ces figures sont nommées *tou-ts'ong*, les survivants des défunts. Comme chez les Egyptiens, on a trouvé dans les tombeaux des petites figurines pour tenir compagnie au défunt, chez les Chinois on brûle des figurines pour servir au défunt dans l'autre monde.

La maisonnette et les pagodes servent de résidence au défunt. Aussi longtemps que le cercueil n'est pas enterré, et pendant ce temps il faut placer

ces figurines sur le cercueil même; plus tard, elles seront brûlées quand on fait l'enterrement.

L'empereur *Che-hoang* décédé, les concubines et tous les eunuques devaient se tuer sur la tombe. L'an 589, on brûlait des figures sur la tombe du duc de *Song* et pour la première fois des hommes vivants, comme des serviteurs pour suivre le mort dans l'au delà. Aux funérailles du comte de *Ts'in* (l'an av. J.-Ch. 1678), on fit suivre, dit l'histoire, le mort par des vivants, on immola des hommes qu'on enterra avec le défunt, et le nombre des victimes furent 66. Plus tard, on immolait seulement des bœufs vivants, puis on brûlait des chevaux et autres figures de paille, puis de bois et actuellement de papier.

Actuellement, on brûle au dehors des figurines à l'usage du défunt, aussi des géants, c'est-à-dire des esprits qui doivent conduire et protéger l'âme dans l'autre monde.

CONFUCIUS le sage donne la raison de cette pratique, des *hou-ts'ong*

後從

des survivants:

«Traiter les morts comme un être complètement anéanti, ce serait manquer d'affection; il lui faut offrir des objets fictifs. Se conduire à l'égard d'un défunt, comme à celui d'une personne vivante, en lui faisant des cadeaux réels, ce serait une absurdité.»

Dans la cour, on dresse des tentes, des baraques; pendant toute la nuit jusqu'à l'heure des funérailles, on fait un vacarme infernal. Une foule de bonzes sont invités à venir pour faire la cérémonie *ta-kiao*. Les femmes pleurent et hurlent, les bonzes chantent des prières accompagnées des cymbales, des tam-tams, des sonnettes. Les fils brûlent devant le cercueil de l'encens, des lingots d'argent, des pièces de soie.

Par intérim, les chants, les pleurs, les offrandes cessent, pour faire place aux rires et au babillage; on mange, on boit, on s'amuse. Sous une tente ornée de bandelettes et d'inscriptions, se trouvent la tablette provisoire et la tablette en bois, et d'autres objets ayant appartenu au défunt. Sous l'autre tente, on fait les cérémonies.

Il y a des contrées où l'on fait pendant trois soirées les cérémonies de *ta-kiao*. Ici, dans la contrée de *Tu-kiang*, les bonzes font ces cérémonies seulement à la veille des funérailles.

Les bonzes dressent d'abord un pont, fait de papier ou de toile. Pendant les prières, un des bonzes prend la tablette du défunt qu'il fait marcher sur le pont. C'est la cérémonie «passer le pont d'or» ou «passer le fleuve Nai».

Chaque âme doit passer aux enfers ce pont, et dans le cas où elle a commis des fautes graves, l'âme tombera dans le fleuve, et sera prise et torturée par des serpents et des crocodiles. Les bonzes par des prières aident l'âme à passer sans des accidents par ce pont.

Seconde cérémonie nommée *tso-t'ai* «assis sur le trône».

Les bonzes dressent par moyen des tables une estrade, sur lequel va s'asseoir un bonze habillé à la manière du Boudha dans les temples. Il représente Amita Boudha du paradis occidental. En bas, autour ce bonze Amita,



Dessin IV.

Anthropos X—XI.

Le *Wang ming tche* pendu à un bâton à la porte pour annoncer que les funérailles vont avoir lieu; ailleurs il a la forme décrite dans l'article.

sont agenouillés les autres bonzes chantant des prières pour que Amita reçoive l'âme du défunt dans le paradis occidental.

Une troisième cérémonie faite se nomme *sè-che*: offrir à manger à toutes les âmes des ancêtres de la famille du défunt.

Pendant les prières et les incantations à l'adresse des âmes faméliques et errantes qui savent qu'il y aura un diner pour les défunts et qui arrivent en foule, les bonzes jettent dans la cour vers les quatre régions du millet bouilli, pour apaiser ces âmes faméliques.

Quand ces âmes rassasiées seront parties, les bonzes apportent devant les tablettes des ancêtres du bouilli, du vin et autres mets. Voilà le diner des ancêtres.

Après un certain temps, pendant qu'on bat les tamtams et les autres instruments de musique, les bonzes prennent leur diner provenant de celui des morts.

Dans le cas où le devin a déclaré que le jour du décès a eu lieu en un jour néfaste, et qu'on craint lors des funérailles des malheurs, causés pas tant par l'âme du défunt, mais par l'un ou l'autre esprit que le défunt a offensé par le fait qu'il est mort en ce jour, il faut faire des exorcismes pour écarter de la maison ces malheurs.

Pour ces exorcismes, il faut avoir une médecine, achetée dans la pharmacie, préparée par 12 espèces de plantes médicales, nommée *tsi-tchong-hiang*.

Le devin ayant préparé de ces plantes une pâte, en applique un peu partout, sur le lit, sur les portes, sur les colonnes de la maison, sur le toit, sur les portes de la cour extérieure etc., et cela au milieu des résonnements des sonnettes; alors il n'y aura plus à craindre des malheurs.

A la veille des funérailles, il faut inviter des *tao-che* pour faire des exorcismes.

On dresse sous la tente un autel, on suspend les images des 32 constellations qui sont des esprits néfastes, les images des quatre esprits du ciel, et celles de l'esprit du foyer et du sol.

Les *tao-che* en costume de cérémonie, portant le bonnet avec l'image des astres et la robe ornée des huit diagrammes, font des exorcismes. Au milieu d'une musique infernale, en agitant des sabres, des drapeaux magiques, le chef des *tao-che* fait partout des aspersiones.

Puis, il prend une verge en branches de pêcher, et tous parcourent la maison, brandissant les sabres, jetant de l'eau lustrale, à la chasse de l'esprit offensé. Enfin, ils se mettent en cercle, et voilà qu'on a réussi à cerner l'esprit. Le chef brûle une poupée, et l'esprit est chassé.

Les cérémonies seront finies à l'aurore, et alors pour que les gens sachent qu'un enterrement va avoir lieu, on suspend à la porte un objet nommé *wang-ming-tché* (voir dessin IV) fait en papier blanc découpé.

Outre la forme du dessin IV il y a aussi une forme ronde, composé d'une foule de céréales découpés, tous d'une grandeur diminuante.

Cet objet *wang-ming-tche* est porté devant le cercueil, et déchiré en petits morceaux, qu'on jette à terre devant le cercueil pendant la marche au tombeau. De même on jette devant le cercueil des sapèques en papier, c'est pour «acheter la route» (*mai-lou*). On nomme les sapèques «prix de route».

En voici l'origine: Le disciple de Confucius *Kao-tchai*, faisant les funérailles de sa femme, avait foulé le moisson de son voisin. On lui conseillait de faire la restitution. Celui-ci ne voulait pas en disant: «Si je payais pour passer à l'occasion des funérailles, on finira par ne plus laisser personne».

Actuellement, le peuple sème en marche devant le cercueil des sapèques de papier. Il pense et croit que ce sont des âmes errantes (*koei*) qui, à chaque enterrement, viennent en troupe, pour exiger de l'argent, et si on ne leur donne pas, ils barrent la route.

Obsèques.

1° Description d'un cortège funèbre.

La femme du mandarin de la sous-préfecture *Ting-choei* vient de mourir il y a dix jours. Aujourd'hui, un jour faste par excellence, on va transporter le cercueil, en grande pompe, dans une pagode. Plus tard, le cercueil va être transporté dans la province du *Kiang-si*.

Depuis le grand matin, les rues bondent de monde. Des deux côtés des maisons se trouvent assises les femmes et les filles du peuple en grande toilette.

Devant les maisons des lettrés et des amis du mandarin sont préparées des tables et des sièges. Sur les tables se trouvent des objets d'offrandes, des cierges qu'on allume au moment que le cortège passera, de l'encens, des mets, des fruits, et des bâtonnets. Le siège est là pour faire reposer l'âme de la défunte, c'est-à-dire sur le siège on dépose un moment la tablette en soie de l'âme. Dans les temps anciens, on préparait lors des offrandes et des funérailles, des sièges; les mânes étaient censés se reposer sur les sièges (non sur les tablettes) 王 A.

Là où les sièges se trouvent, s'arrête le cortège, on place la tablette sur le siège, on allume les cierges, l'encens, on tire des pétards. Et le peuple croit de fait que l'âme se repose là quelques instants pour jouir des offrandes.

Un lettré à qui je demandais l'explication, me dit: «Peuple stupide, il croit que l'âme se reposera; pour nous tout cela n'est qu'une marque d'estime en l'honneur de la défunte, et plus encore pour honorer les vivants. — Et pour rendre cette honneur de politesse, le cortège doit s'arrêter un moment. Le peuple a sa croyance, les lettrés ont les leurs¹.»

Les mandarins de la ville et les lettrés se rendent en costume simple à la maison mortuaire. Ils portent l'habit de cérémonie, le chapeau et les bottes de cérémonie. Le pardessus est de couleur noir sans ornements, ils ne portent pas le collier de perles, ni la plume du paon sur le chapeau. On tire trois coups de canon. Un dîner a lieu. Les cérémonies funéraires commencent.

Le fils aîné reçoit des mains du maître cérémoniaire la nouvelle tablette de bois. Après des offrandes faites, il brûle du papier de sapèques; la tablette en soie est brûlée, les cendres seront ramassées pour les mettre plus tard dans la fosse.

En faisant éclater des pétards, la nouvelle tablette, siège de l'âme, est déposée dans le palanquin dont se servit la défunte pendant la vie. Tout le monde fait des prosturations.

¹ Voir «mariage», l'usage de l'arrêt du cortège nuptiale, «Anthropos», X—XI (1915—1916), p. 466.

On va partir, mais pas si vite, les intéressés ont encore tout le temps de fumer une pipe, de prendre une tasse de thé, des gamins porteurs des figures à brûler, commencent à se battre d'ennui, d'autres chantent un air de comédie.

A voir tout ce cortège de poupées et de figures, à entendre les rires et les moqueries du peuple à l'adresse de ces poupées, à entendre la cacophonie de la musique et les pleurs et les lamentations des femmes, les cris sauvages des domestiques et des ouvriers: vraiment, on n'y comprend rien. Est-ce le cortège du carnaval? — Oui, à peu près. — Du respect extérieur, du silence qui règne chez nous, le Chinois ne le connaît pas, il faut du vacarme, du bruit.

Le cortège s'ébranle.

Quatre piqueurs à cheval ouvrent la marche; suivent des musiciens — une flûte et des tam-tam — jouant une marche funèbre à la chinoise. Puis quatre hommes porteurs d'une grande table sur laquelle est déposé un diner entier: des viandes, des légumes, des œufs, du poisson, des douceurs.

C'est le repas que la défunte va prendre avec soi dans la tombe.

Des satellites du mandarin portent ses insignes et les titres honorifiques, des planchettes sur lesquelles se trouvent des inscriptions; quatre hommes portent chacun un parasol¹ de soie rouge, brodé et orné de caractères: les noms des cent familles du peuple. Suivent des gens loués, porteurs des planchettes, larges d'un décimètre et longues d'un demi mètre, sur lesquelles on voit le nom, le lieu natal, etc. du mandarin.

Des artificiers, lançant à chaque moment des pétards, précèdent le palanquin dans lequel se trouve la tablette; il est porté par huit hommes. Devant le palanquin marchent des garçons ayant sur leurs têtes des couronnes de branches de saules, dans leurs mains, ils brandissent des encensoirs, dont l'odeur monte dans l'air. Derrière le palanquin suit tout un cortège de figures: des poupées portées par des hommes.

Dans ce cortège sont représentés tous les objets dont une femme a besoin: un groupe de poupées représentant les servantes et les filles d'honneur, tenant dans leurs mains toutes sortes d'objets, une table, un service de table, des objets pour la toilette comme des peignes, un bassin, des miroirs, des ciseaux et une armoire. Suit un palanquin de papier de couleurs diverses, porté par quatre poupées (c'est le palanquin pour la défunte dans l'autre vie), puis deux mules, pour tirer une charette, qui suit.

Une autre mule porte sur le dos deux caisses rouges; dans l'une se trouvent les bijoux, dans l'autre les petits souliers de la défunte (parodie du cortège nuptial).

Suivent trente gamins portant toute une bande de poupées (comiques et sérieuses) représentant des femmes, des filles, tenant dans leurs mains des inscriptions, des drapeaux, des fleurs, des garçons qui portent des maisonnettes, des pagodes, des oiseaux.

¹ Au mandarin intègre et aimé est offert par le peuple un grand parasol de soie et en couleur rouge, sur lequel se trouvent inscrits les noms des cent familles d'une telle sous-préfecture. Un tel cadeau n'est pas seulement une marque d'estime, mais aussi une pointe de recommandation pour le mandarin auprès de ses supérieurs. Notre mandarin avait déjà reçu quatre parasols. Il arrive aussi que le mandarin lui-même se fait donner et cela par force un tel cadeau.

Suit une délégation des lettrés et du peuple, à cheval et en costumes de cérémonie; des gamins portant des fleurs artificielles, des roses, des lis, des nénuphars, des chrysanthèmes.

Suit le cortège des mandarins civils et militaires de la ville, assis à cheval ou dans des palanquins.

Le mandarin en grand costume de deuil, marche courbé de chagrin et soutenu par deux hommes, il n'ose pas pleurer, ses regards ont quelque chose de triste, il aime sa femme. Derrière lui marche son fils aîné, le *k'ou tch'ang-eul*, le fils qui porte le bâton des pleures. Il porte le bonnet de deuil, nommé *fong-lei mao*, devant le visage il a une espèce de voile, il doit avoir bouché les oreilles et le nez, le tout pour dire que le fils doit être tellement accablé de douleur, qu'il ne doit rien voir, rien entendre, rien sentir, il doit seulement penser à sa mère chérie. De deux mains il porte le bâton des pleures, sur lequel il s'appuie en se courbant vers la terre, comme si, accablé de douleur, il n'avait pas la force de se tenir debout. Il est soutenu par deux hommes.

Le bâton des pleures est cylindrique, sa longueur est proportionnée à la taille de celui qui le porte; il est couvert de papier blanc. Il devrait être de bambou pour le deuil du père, et de bois d'*alcurites cordata* dans le deuil de la mère (*l'ong*), mais on n'y fait plus attention. Le bâton (selon les rites) est porté dans le deuil de trois ans pour le père ou la mère: par leur propre fils, par un fils adopté légalement, par un petit fils héritier, tenant lieu de son père, par un fils concubinaire, gardant le deuil pour sa mère légitime. Le bâton est porté dans le deuil d'un an: par les fils pour leur propre mère remariée, par les fils pour leur mère répudiée, par les fils légitimes et concubinaires pour une mère concubinaire, par un mari privé de ses parents gardant le deuil pour sa femme.

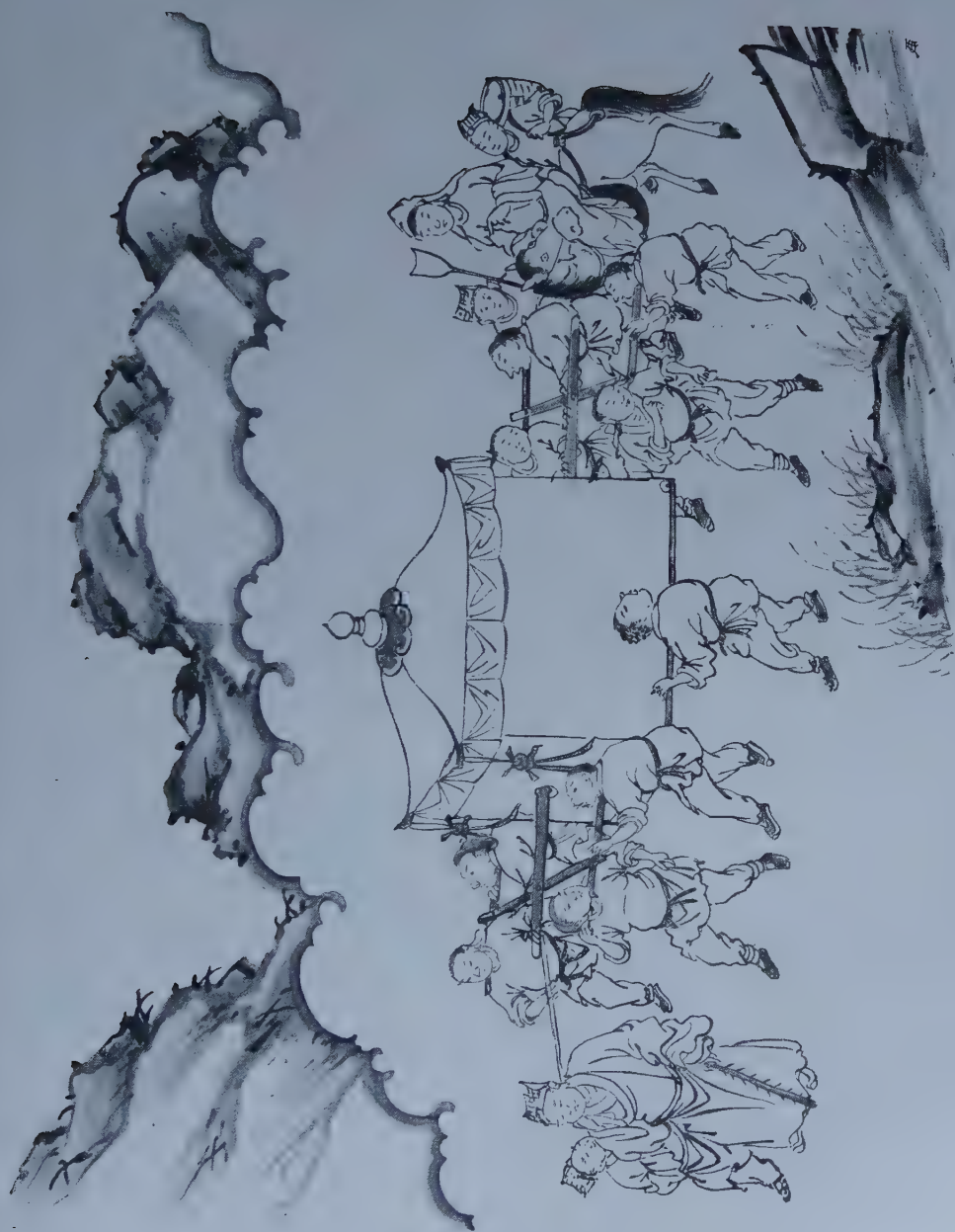
Actuellement, il y a des gens qui placent le bâton des pleures près de la fosse aux jour des funérailles, d'autres le plantent trois jours après les funérailles sur le tumulus. C'est toujours au fils aîné qu'incombe ce devoir. Chez nos chrétiens aborigènes, le fils aîné, au lieu du bâton, traîne (cérémonie frappante) avec lui sur le dos une grande croix, enveloppée de papier en couleurs.

Derrière le fils aîné marchent les autres fils et les petit-fils, tous en deuil, soutenus chacun par deux hommes.

Le petit-fils héritier porte dans ses mains un objet en papier coloré ayant la forme d'un bonnet haut à franchises. Cet objet est offert par lui, et il doit le faire flamboyer auprès de la fosse.

Suivent des gens portant des drapeaux de soie bleue, brodés et ornés d'inscriptions exaltant les mérites de la défunte. Ce sont des cadeaux offerts par les mandarins et les lettrés. Suivent des musiciens et des faiseurs d'artifices, puis quatre hommes portant dans des corbeilles des sapèques de papier, qu'ils jettent sur la route. Un garçon se tient auprès d'un autre, porteur du *wang-ming-tche*, il déchire cet objet en morceaux et les jette par terre.

Ils marchent devant le cercueil, mis sous un catafalque orné des draperies de soie en maintes couleurs. Sur les draperies on voit des broderies,



Dessin V.

Anthropos X—XI.

Le catafalque. En avant le fils en deuil portant le bâton de pleurs; derrière lui le catafalque et la fille en deuil. Le cercueil est attaché aux trois poutres; le catafalque est mis dans ces poutres.



Dessin VI.

Le transport d'un cercueil. Au-dessus le coq qui conduit l'âme.

Anthropos X-XI.




Photo III du P. DOLS.

Le catafalque.

Anthropos X-XI.


représentant des dragons, des fleurs. Voir photo: cortège funèbre représentant le catafalque photo III, dessins V et VI.

Des deux côtés du catafalque marchent des hommes tenant des planchettes peintes en blanc, sur lesquelles se trouvent en encre bleu les titres et les insignes de la défunte. Sur deux planchettes est gravés le caractère *ya* .

Le caractère *ya* veut dire: secondaire, inférieur. Selon les uns, ce caractère porté dans le cortège signifie l'infériorité, c'est-à-dire que la femme est inférieure au mari; selon d'autres, le caractère signifie que la défunte est plus jeune que son mari.

Le catafalque est porté par seize hommes en deuil. Derrière le catafalque marchent les domestiques du mandarin conduisant ses chevaux et les mules sellées, par le bride. Suivent les autres membres de la famille en deuil, et trois chars sur lesquels ont pris place les femmes, les brues et les petites filles et des pleureuses. Tous sont voilées et en deuil, portant l'habit blanc long; elles pleurent, elles se lamentent. Le cortège est arrivé à la pagode, le cercueil est déposé dans la cour.

On fait les derniers adieux au cadavre, trois coups de canon se tirent, tout le monde donne la prostration, le fils aîné fait des offrandes.

Le fils aîné reçoit de la main du cérémoniaire la nouvelle tablette en bois, marqué d'un point *tchou*  (j'expliquerai ceci); après cette cérémonie voilà

que l'âme de la défunte y réside. L'autre tablette en soie est déposée sur le cercueil. La nouvelle tablette est déposée sur une table, devant laquelle on arrange les offrandes, le dîner.

Un domestique apporte au fils aîné un bassin avec de l'eau chaude. Le fils l'élève vers la tablette et la dépose, c'est pour la toilette de la défunte.

Pendant que l'âme prend le dîner, les femmes pleurent, on tire des pétards, puis toutes les figures sont brûlées dans la cour, excepté quelques demoiselles et deux maisonnettes, les poupées restent sur le cercueil pendant cinquante jours; puis elles seront brûlées.

Les funérailles provisoires sont finies, le cercueil est porté dans la pagode, mis sur une estrade, couvert de chaux vive. Il y a un gardien qui chaque jour doit brûler des charbons au dessous du cercueil.

La tablette en bois est emportée à la maison.

Tout le monde se retire. Pendant cinquante jours, les fils et les petits-fils se rendent le matin et le soir à la pagode faire des offrandes devant le cercueil; agenouillés ils brûlent dans le bassin (*siao peng-tze*) du papier jaune et des bâtonnets d'encens et font la prostration au cercueil. Le 50^{ième} jour passé, les offrandes journalières sont finies, car l'âme est montée au ciel.

2° Enterrer les morts.

Ici dans la province du *Kan-sou*, et c'est la règle générale, on n'enterre pas les enfants. Leurs cadavres enveloppés dans des lambeaux sont jetés le long des murs de la ville, sur les bords des rivières ou bien auprès des cimetières. Les cadavres, comme j'ai vu plusieurs fois, sont dévorés par les

chiens et les loups, deux fois j'ai eu le bonheur de trouver un enfant jeté pas encore mort, j'ai pu les baptiser.

D'autres enterrent les cadavres des petits enfants, enveloppés dans une natte, sans cercueil. Un petit cercueil coûte assez cher pour les pauvres Chinois. Ce n'est pas que les parents ne veulent pas mettre les petits cadavres dans un cercueil (excepté dans des cas où l'on craint que l'âme ne cause des malheurs), mais de fait le cercueil coûte cher. Jamais les petits enfants de trois ans, ni les cadavres des hommes ou des femmes dans le cas où ils n'ont pas ou n'ont pas eu de garçons, seront enterrés dans le cimetière de famille. Ils sont enterrés dans un endroit à l'écart du cimetière. La raison en est la crainte superstitieuse: dans la famille on n'accouchera plus d'un garçon.

Les enfants de quelques mois ou d'un an ne sont pas enterrés (ou bien si leurs cadavres sont enterrés, ce sera dans un lieu désert), mais leurs cadavres seront rejetés. Et voici la raison. On dit: «*Jen soei-koei-ta*», c'est-à-dire: «plus l'homme est en âge bas, plus son âme sera terrible.» Et alors, comme j'ai dit, dans le cas où l'exorciste a prouvé que la cause des malheurs est l'âme de l'enfant malade, il faut détruire cette âme, ou bien par le feu, ou bien par la faire manger par les loups.

Le cortège funèbre est arrivé près de la fosse. Un devin, par moyen d'une boussole, regardera que le cercueil sera placé droit horizontalement. Dans le cas contraire, le cercueil n'étant pas bien déposé, le cadavre, et avec le cadavre la famille entière, n'aura pas du repos.

Avec des cordes on fait descendre le cercueil dans la fosse.

Sur le cercueil descendu on dépose une petite boîte, nommée le second cercueil *fan-tch'eng-sang*. La forme est celle d'un cercueil fait de trois planchettes. Dans l'intérieur le devin a mis un mannequin en bois, représentant un autre défunt.

D'autres déposent dans ce second cercueil des plantes médicinales ou du froment, c'est pour réduire plus vite le cadavre en poussière. Car seulement dans le cas où le défunt est mort en un jour néfaste, il faut mettre ce second cercueil. Et la raison pourquoi on y dépose un mannequin est celle que le défunt cause des malheurs dans la famille; mais voyant auprès de soi un autre mort de la même famille, il cessera de se venger. Ce mannequin représente donc un décédé de la famille du défunt. Dans le cas où l'on négligerait cette superstition, quand quelqu'un est décédé en un jour néfaste, le *koei* du défunt fera périr un autre membre de la famille (*fan-tcha-tche*). Le cadavre décédé en un jour néfaste deviendra chaud dans la tombe, le sang commence à bouillir, et alors son souffle *k'i* deviendra vivant et méchant. Les froments et les médecines ont la vertu de tempérer la chaleur. Ceci est basé sur les principes *jen-ti* et *leang-ti* le froid et le chaud.

Puis on dépose sur le cercueil les restes des cheveux des têtes rasées. Un cérémoniaire marque alors avec un peu de sang un point (*tchou*) sur la tablette en bois. C'est le fils aîné qui par une petite incision dans ses bras laisse écouler un peu de sang sur le pinceau. On marque le point pour fixer sur la tablette une des âmes du défunt.

Le fils aîné, à genoux, adresse à la tablette la formule suivante pour inviter l'âme à revenir au logis: «Moi fils j'avertis mon père que son corps est déposé, et que son âme revienne au temple de la famille.»

Au signal donné, tous donnent la prostration à la tablette, il y en a qui à ce moment brûlent la bandelette de soie, le *ling-p'ei*, d'autres la suspendent pendant 50 jours à la porte de la salle des ancêtres, d'autres encore la mettent sur le cercueil.

A ce moment, on brûle des lingots d'argent et les figures de papier. Les femmes pleurent. Le fils aîné jette quelques mottes de terre sur le cercueil, les autres fils ou petit-fils font de même.

De retour, avant d'entrer dans la maison, on allume un feu devant la porte d'entrée par lequel tous les membres de la famille passent, et cela pour écarter de la famille les influences néfastes que pourrait causer l'âme; car l'âme ne saurait pas passer par le feu.

Quand une maison est hantée et cela à cause d'un défunt décédé un jour néfaste, l'exorciste fait des incantations partout dans les coins de la maison, faisant résonner des sonnettes. Par-ici, par-là, il enterre dans des coins de petites cruches, dans lesquelles se trouvent des formules magiques. A la grande porte, il affiche d'autres formules, l'esprit offensé par le défunt ne pourra alors causer des maladies. —

Hier soir (avril 1908), je me suis éveillé pendant la nuit par un tapage infernal. Des femmes pleuraient, les sons des tam-tam et des autres instruments jouaient fortissimo. Aujourd'hui, un mandarin me venait faire visite; il portait le costume de cérémonie. Il avait, dit-il, présidé comme maître de cérémonies à un enterrement, et voilà ce qu'il me raconta.

Il y a quatre mois qu'on a enterré le mandarin; avant hier, le cercueil a été exhumé, et hier pendant la nuit, nous avons de nouveau fait un enterrement solennel. La fosse dans laquelle le cercueil était déposé était néfaste, le cadavre ne reposait pas en paix. Son *koei* (âme) est venu hanter la maison. Un de ses enfants est mort, sa femme est gravement malade. Le devin a déclaré: La cause de ces malheurs, c'est l'âme vengeresse, c'est que la fosse n'est pas favorable. De suite, on a acheté un nouveau terrain faste, très faste, car on a dépensé une masse d'argent; puis hier, on a déterré le cercueil et le déposé dans la nouvelle fosse avec toutes les pompes possibles et, ajouta-t-il, dans le cas où l'on n'avait pas exhumé le cadavre, toute la famille serait morte.

Un autre moyen d'écarter des malheurs, est de brûler le cadavre enterré, le cercueil et tout ce qu'on pourra trouver dans la fosse. Aussitôt que la fosse a été ouverte, un exorciste fait des exorcismes pour opprimer le cadavre et les objets hantés.

Les restes du cadavre, des planches pourries, des clous, des assiettes, des cordes tout ce qui se trouve dans la fosse, est entassé. Pour écarter des influences néfastes, on y jette de l'eau de vie, et le tout est brûlé, pendant des exorcismes, pendant les prières des bonzes, pendant qu'on fait une musique infernale et des tirades de pétards. Ceci doit se faire pendant la nuit. Quand tout a été réduit en cendres, on les ramasse, et elles seront enterrées dans un lieu désert.

La famille entrée dans la maison, la tablette est portée dans le temple des ancêtres, devant laquelle on fait le «sacrifice de la paix», et un «représentant du mort est choisi» (voir plus bas: culte des ancêtres). Devant la tablette, on place des chandeliers, l'encensoir et des offrandes.

Trois jours après les funérailles, toute la famille en deuil se rend à la fosse pour y faire le tumulus; le bâton de pleures est alors planté sur la tombe.

Dans l'intervalle des premiers sept jours, les fils, en costume de deuil, accompagnés du maître des cérémonies, se rendent à la demeure de ceux qui ont assisté aux funérailles pour les remercier de la peine eue pour aider à enterrer le défunt. Sans entrer dans la maison, ils donnent la prostration devant la maison, puis sans rien dire ils vont ailleurs.

Les offrandes soit devant la tablette, soit sur la tombe, ont lieu d'abord une fois tous les sept jours, et cela pendant sept fois sept ou 49 jours. Puis on célèbre le centième jour, et cela pendant trois ans consécutifs au jour de l'anniversaire; d'autres font encore des offrandes et des sacrifices au jour de naissance du défunt (*chou-je*). Les riches célèbrent encore chaque dixième anniversaire. Trois ans passés, les sacrifices pour le défunt sont finis; le défunt est rangé parmi les ancêtres: *san-nien tai siao man leao, ts'iou tai pou leao* c'est-à-dire: trois ans porté le deuil complet, c'est alors fini.

* * *

Mais les cérémonies, les rites, les usages superstitieux décrits, quoique restant partout dans la Chine, et surtout dans le Kan-sou les mêmes quand aux grandes lignes, changent, diffèrent, prennent d'autres formes, se multiplient dans chaque préfecture. Aussi dans les chapitres suivants, je donnerai une description plus détaillée des funérailles des deux préfectures dans lesquelles j'ai habité pendant quelques années. Ces préfectures sont *King-yang-fou*, et celle de *Ts'in-chou* (les sous-préfectures *Ts'ing-choei* et *Tu-kiang*, ma résidence actuelle). Encore plus, les usages et cérémonies diffèrent, comme nous allons voir, de ville en ville.

Je décrirai dans ce qui va suivre seulement les cérémonies différentes ou déformées ou les variantes, en ajoutant des détails nouveaux.

Cérémonies funéraires tirées des chroniques de la préfecture de *Ts'in-chou*, et expliquées selon que le peuple fait là actuellement les funérailles.

Aussitôt que le décès est entré, il faut mettre les habits au défunt. D'abord, le pantalon simple, puis le pantalon ouaté, et cela n'importe à quelle saison; alors il faut mettre les bottes et le pardessus longue. Les boutons du pardessus doivent être fermés; on couvre le visage du défunt avec une voile de soie, n'importe de quelle couleur. Les pauvres se servent d'un morceau de toile, ou bien d'une feuille de papier jaune.

Toute la famille, hommes et femmes, accroupis pleurent et rappellent l'âme.

En signe de deuil, hommes et jeunes filles attachent à leur tresse une corde de chanvre, les hommes lient la tresse autour de la tête. Une literie, comprenant un matelas, un oreiller et une couverture, est transportée dans la chambre mortuaire.

Il faut faire la cérémonie *lo-ts'ao*. Sur le sol, auprès du lit, on brûle de la paille. Une poignée de cendres est fourrée dans les manches du défunt, comme viatique. Le cadavre est déposé sur le sol et sur l'endroit où l'on a brûlé la paille.

Le fils aîné fait des offrandes.

Le cadavre est déposé sur le lit, il faut lier les mains et les pieds au défunt, puis il est couvert d'une couverture.

Un lettré est invité, le fils aîné lui donne la prostration. Le lettré écrit sur une pièce de soie rouge le nom, le titre, l'an, le mois, le jour et l'heure de la mort du défunt. C'est la tablette provisoire nommée *ling-p'ai*. Elle doit servir pour conduire l'âme à la fosse. On arrange sur une table, sur laquelle est placée la bordelette de soie, des chandeliers, des encensoirs et le bouilli.

Les femmes et filles pleurent derrière le rideau, autour le cadavre restent les hommes à pleurer.

A l'entrée des visiteurs, tous poussent des gémissements, puis ils font le rite au cadavre. Le fils aîné reçoit bien les hôtes, mais il ne doit pas les reconduire.

A la tombée de la nuit du second jour, il faut faire la mise en bière, il faut au moins deux cercueils. Dans le cercueil où le cadavre va être déposé, il faut mettre un matelas, un oreiller, une branche de cyprès.

On lave le visage au défunt, puis le cadavre est déposé et couvert d'une couverture.

Auprès du cadavre dans le cercueil, il faut mettre des mets. A l'extérieur est affichée à la porte une feuille de papier, annonçant le décès d'un tel, né tel an, en tel mois, tel jour, telle heure. Ce jour-là les parents et amis viennent offrir des cadeaux pour le défunt, du papier à brûler, des bâtonnets de l'encens, de l'argent pour aider à faire les dépenses des funérailles.

Au sixième jour après le décès, on écrit le *ming-ts'i*. Sur une pièce de soie longue d'un mètre, seront écrits les noms et les titres du défunt. Cette pièce sera suspendue à l'entrée de la chambre mortuaire.

Ce jour-là, toute la famille prend le grand deuil. Le fils aîné prend le bâton des pleures, les autres fils et petit-fils auront aussi un bâton.

Trois fois il faut pleurer, trois fois il faut faire des offrandes, trois fois il faut ouvrir la grande porte. Et tout cela pour inviter les âmes des ancêtres à venir. Il faut faire des libations, car par l'odeur, les âmes des ancêtres sortent de la terre. Il faut inviter des musiciens, car par la musique, les âmes descendent du ciel. Avec grande pompe il faut faire le septième jour des sacrifices et des libations.

Dès ce jour-là, chaque jour matin et soir il faut faire des offrandes et pleurer.

Les funérailles finies, il faut tous les sept jours faire des offrandes, puis le centième jour il faut des sacrifices solennels.

Pour faire les funérailles, il faut choisir un jour faste. Ce jour-là on suspend à la porte le *nang-ming-tche*.

Un autre cercueil de bois dur est apporté, dans lequel on met le cercueil contenant le cadavre.

Le jour qui précède les funérailles, le fils aîné invite un lettré pour écrire la tablette de bois. Le fils reçoit à genoux des mains d'un serviteur la tablette et la donne au lettré. La tablette consiste en deux parties. Celle de l'extérieur, l'autre de l'intérieur. La première a la forme d'une armoire, à deux battants, l'autre c'est la tablette proprement dite. Sur celle-là on écrit en haut le caractère *wang*; puis à côté droite le nom, l'âge, le lieu de naissance, le jour du décès; au milieu est écrit «siège spirituel d'un tel».

Pour une femme décédée, les mêmes mots y seront écrits, mais en caractères plus petits.

Sur l'armoire on écrit que le défunt est père, ou mère, et leurs titres d'honneur. Le fils aîné reçoit à genoux la tablette écrite, et trois heures après il va la porter dans le temple des ancêtres, où il fait des offrandes et des libations. Le maître de cérémonies lit une oraison sacrificale.

Le jour des funérailles arrivé, le cercueil est porté de la chambre mortuaire. Les porteurs s'arrêtent dans la cour, tenant le cercueil, car il est défendu, de peur des malheurs, qu'il touche le sol (voir cérémonie de mariage: la fiancée ne peut pas toucher de ses pieds le sol, avant que le rite nuptial ait été fait). Les fils à genoux devant le cercueil pleurent, une oraison sacrificale est lue.

Le cercueil porté sous le portique de la grande porte, le cortège s'arrête, les fils à genoux pleurent, puis il faut s'arrêter sur la rue; là le fils aîné brise en présence du cercueil le bassin de deuil (*siao p'en-tze*), tous se lèvent en donnant le salut au cadavre.

Le cercueil est mis sous le catafalque. Le fils aîné dans une main tenant le bâton des pleurs, dans l'autre main prenant une corde attachée au cercueil, la met sur ses épaules, et courbé et pleurant il marche, il fait semblant de tirer le cercueil.

De deux côtés du catafalque marchent des hommes portant des drapeaux et les signes honorifiques du défunt. Derrière le cercueil est porté le palanquin dans lequel est mis la tablette.

Le cercueil est mis à côté gauche de la fosse. On fait glisser dans la cave des roulettes, pour y faire glisser le cercueil (la fosse, comme je dirai plus loin, consiste de deux parties: la fosse et une chambre adjacente).

Il faut d'abord faire descendre le grand cercueil, puis le deuxième et enfin le cercueil contenant le cadavre.

Le fils aîné descend dans la fosse; agenouillé il frotte la tablette contre le cercueil, puis il monte, à genoux il donne la tablette au lettré pour marquer le point *tchou*.

Pour que l'âme du défunt vienne se fixer sur la tablette, il faut l'union du sang du père et du fils. Dans ce but, le fils aîné se donne une petite incision dans l'index de la main gauche. Avec un pinceau, trempé dans le sang, le lettré marque le point *tchou* sur les deux tablettes. Voilà que l'âme vient se fixer. Les points marqués sont repassés avec de l'encre noir.

Le caractère *wang* écrit en haut et marqué du point se lit *tchou*.

Sur le cercueil on dépose les objets suivants: la tablette de soie, la voile ayant servi à couvrir le visage du défunt. On ferme le grand cercueil, qui va être glissé dans la chambre; autour du cercueil on dépose des assiettes

contenant des mets, et le bâton des pleures. Actuellement le bâton est enterré sur la tombe.

La chambre est fermée d'une porte et murée, la fosse est remplie de terre.

Pendant qu'on ferme la chambre, tous à genoux pleurent, et on brûle les figures, en donnant tout le temps des prostrations de tête aux figures flamboyantes.

Le fils aîné donne à tous qui ont assisté aux funérailles la gémuflexion, il reçoit la tablette, enveloppée dans de soie rouge. On retourne à la maison.

Le troisième jour après les funérailles, il faut faire des offrandes, tous pleurent.

A trois intervalles se font en ce jour ces offrandes, la première fois dans la cour, la deuxième fois près de la grande porte, la troisième fois à l'extérieur devant la porte.

3° Rites funéraires, tirés des chroniques de la sous-préfecture de *Tu-kiang*.

Sans extravagances, il faut faire les sacrifices et les funérailles, pour cela il faut imiter les usages de nos ancêtres.

Lors du décès des parents, les fils prennent le grand deuil, les parents et les amis doivent aider ceux qui sont en deuil, à faire les funérailles. Pendant les trois jours que le cadavre est exposé dans le salon des ancêtres, il ne faut pas faire du feu.

Il ne faut différer les funérailles au delà de sept jours.

Un fils pieux doit avoir au moins deux cercueils pour enterrer ses parents. Le jour des funérailles, il faut suspendre à la porte le *wang-ming-tche* et les titres honorifiques du défunt; il faut avoir les deux planches pour y inscrire le caractère *ya*.

Il ne faut pas dépenser beaucoup d'argent pour enterrer ses parents. CONFUCIUS dit: Ceux qui n'ont pas trop d'argent, et il font des funérailles luxueuses, ils seront ruinés, n'ayant plus rien de quoi vivre: ceci est pécher contre la piété filiale. Les lettrés comprenant les rites, doivent faire des oraisons sacrificatoires (*ts'i-wen*); le peuple, ne comprenant rien aux rites, doit inviter des bonzes (*fou-l'ou*) et des exorcistes (*se kong*) pour prier pour les âmes, et pour faire l'exorcisme contre les *koei*, pour qu'ils ne nuisent à la famille des défunts.

4° Un enterrement pompeux et luxueux dans la ville de *Tu-kiang* (sous-préfecture).

Un mandarin, natif en cette ville, était décédé à *Si-ning* à douze journées de marche d'ici, il y a deux ans. On a transporté le cadavre, et hier 28 mars 1909 on a fait les funérailles. J'y ai assisté. Les cérémonies ont duré du matin 8 heures jusqu'à 4 heures de l'après-midi.

Quant au cortège, il faut remarquer qu'en avant on traînait sur des brancards, assistés par huit hommes, deux géants de papier d'une hauteur de 8 mètres, représentant des esprits terribles, brandissant des sabres, harnachés. C'étaient deux héros de la dynastie des *Tcheou*, canonisés pour avoir délivré l'empereur des spectres qui hantèrent le palais. Ici, ces deux héros doivent ouvrir la route et chasser les *koei*.

Dans le cortège on portait un lit avec des rideaux, fait de papier multicolore. Il y avait des couvertures, et oh stupidité! sur le lit se trouvait tout le nécessaire à un fumeur d'opium: la lampe, des pipes, des pincettes et de l'opium. Le défunt était fumeur passionné, dans l'autre vie il sera content de trouver son opium.

Dans le cortège on portait une montagne rocheuse, faite de papier. Au pied de la montagne se trouvait une tablette «siège de l'esprit de monsieur X, homme de bien et juste». La tablette était par moyen d'une échelle liée au sommet de la montagne, nommée *Wang-hiang-t'ai*. C'est un lieu où doit monter l'âme après sa mort, de là elle voit ce qui se passe chez soi, elle voit sa famille. Et on dit d'un homme de bien: il est allé sur le mont *wang hiang* semer des céréales, il désire manger du pain doux (*wang hiang t'ai chang tchong kou-tze, hiang tche t'ien-mo-mo*).

Ce dicton est dit dans un sens impropre de quelqu'un qui à tort et à travers, sans en avoir les moyens, veut aboutir à une affaire quelconque. Mais dans le langage bouddhiste, ce lieu où doit monter l'âme est une punition infligée par ordre de *Sen-wang* à une âme ayant commis des injustices. *Sen-wang* dit aux satellites: «Vite, menez-le à la hauteur pour faire voir sa famille, comment sa femme et ses enfants maudissent le défunt.»

Le défunt était bachelier, dans l'autre monde il doit avoir ses livres. Voilà qu'on porte toute une bibliothèque de livres, et le peuple criait: «Comme c'est bien fait, à les voir on dirait de vrais livres!»

Dans l'autre monde, le mandarin continuera son office, et voilà qu'on porte tout ce dont un mandarin a besoin; sur la table du jugement se trouvent le sceau impérial, les bâtonnets pour infliger des punitions, etc. etc. A côté de la table on porte des mannequins représentant les satellites et les employés du tribunal.

Le frère du défunt et les fils portent tous le bâton des pleures, le fils aîné porte seul le grand deuil. Devant ses yeux est suspendu un voile lié à un cerceau, fixé par quatre ficelles au bonnet de deuil.

Devant le catafalque contenant le cercueil, est porté par dix hommes le grand cercueil vide, lourd, beau, vernis en vermillon.

Je me hâtais d'arriver au cimetière de famille, un terrain grand d'un hectare, entouré des murs.

Au milieu des tombeaux circulait une foule de gens, hommes, femmes, enfants. Les femmes en toilette étaient assises sur le gazon à une petite distance de la fosse. Des petits marchands s'étaient installés au milieu des tombeaux, vendant de la vermicelle cuite, du vin, du riz, des pains, des fruits. Une tente était dressée dans laquelle on pouvait à son aise prendre un dîner, fumer de l'opium, se reposer sur un lit.

Le cortège funèbre était arrivé. Voici le plan du cimetière et dans quel ordre tout se trouvait groupé autour de la fosse (p. 755).

Le fils aîné est seul assis sur terre, autour de lui se trouvent des lanternes pour guider l'âme, des chandeliers, des mets, du papier à brûler.

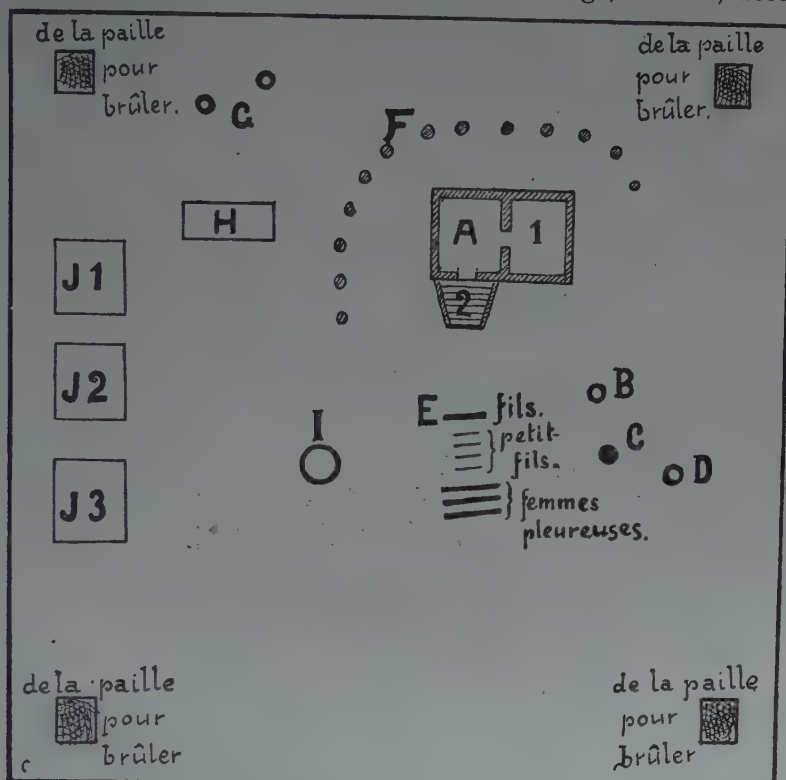
Toute la famille se trouve par terre, à causer, à manger et à fumer, on vient d'arriver seulement, il faut se reposer: les mandarins, les lettrés et les

amis du défunt prennent sous les tentes un repas, on crie, on rie, on s'amuse, il faut d'abord vivre, puis s'occuper du défunt.

Les musiciens se trouvent près de la famille, pour donner le signal quand les cérémonies commenceront.

Un mandarin en costume de cérémonie préside et fait les cérémonies, un lettré fait l'office de cérémoniaire.

On tire trois coups de canon, les musiciens jouent un air de caco-phonie. Le cérémoniaire prend la tablette de soie rouge, se rend, accompagné



Cimetière pendant les funérailles.

Explications.

- A = la fosse: 1 chambre pour le cercueil,
2 escalier de 20 degrés pour entrer dans
la fosse
- o B = cercueil vide
- C = catafalque et cercueil
- o D = tablette de soie (*ling-p'ai*)

- E — = les hommes et les femmes de la famille
- o F = le cortège des poupées [à genoux]
- o G = les deux géants
- H = la tablette en bois sur une table
- o I = les musiciens
- J = trois tentes pour les mandarins

d'un serviteur portant un bassin, auprès du fils aîné. Lui, sans se lever, s'incline profondément devant la tablette. Il jette dans le bassin de l'argent. D'abord les membres de la famille, puis les hôtes, jettent de l'argent; c'est une offrande aux porteurs du cercueil et du catafalque.

Tandis qu'on démonte le catafalque et qu'on laisse descendre dans la fosse le grand cercueil, le cercueil extérieur, le maître des cérémonies invite

tous les hôtes. Ils se rendent auprès de l'armoire (vide) dans laquelle se trouvait la tablette de bois. Le maître dépose devant l'armoire la bandelette de soie.

Le président, le mandarin (il est le sacrificateur) s'agenouille, les autres restent debout, les mains jointes et troussées dans les manches. Le maître dépose des offrandes sur les manches du sacrificateur : des mets, de la viande, des fruits, etc. que des domestiques apportent et donnent au maître. Le sacrificateur les offre à la tablette (bandelette) en les élevant jusqu'à sa bouche. A fur et à mesure qu'une assiette vient d'être offerte, le maître la reprend et la pose sur la table devant la bandelette.

Le maître s'agenouille et lit sur un air monotone une oraison sacrificatoire. Pendant cette lection, tous s'agenouillent, la tête baissée vers le sol.

Vers 10 heures, l'heure faste, commence la cérémonie de marquer le point sur la tablette, c'est la grande cérémonie lors des funérailles.

Entre temps on fait la sieste, on fume de l'opium. Voilà la foire en pleine, on entend des chansonnettes, des comédies, des gamins courent, se battent, admirent le cercueil, on maudit, on entend des voix rauques des vendeurs de vin et de farine.

Enfin le signal est donné de reprendre les cérémonies, il faut inviter l'âme à venir se fixer dans la tablette.

On tire le canon, on lance des pétards, les musiciens battent fortissimo, le fils aîné, navré de douleurs, courbé, assisté de deux hommes, reçoit à genoux du cérémoniaire la nouvelle tablette en bois dans ses manches. Puis il se rend sous la tente. Là est assis le sacrificateur devant une table sur laquelle se trouvent de l'encre, des pinceaux. Le fils dépose la tablette sur la table, tous les assistants s'agenouillent, se lèvent et s'en vont en procession autour de la tablette.

Le sacrificateur crie à demie-voix : Venez, venez, venez !

Tous saluent la tablette et se rendent en procession autour de la table. Le sacrificateur s'arrêtant devant une lanterne allumée crie trois fois : Venez ! et à la troisième fois, le point *tchou* est marqué. Le fils aîné, agenouillé auprès du cercueil, se donne une incision dans le bras gauche, en laissant découler quelques gouttes de sang, avec lequel est marqué la tablette.

Le fils aîné se jette à terre et crie : « Que l'âme de mon père veuille venir se fixer sur la tablette ! » On tire le canon, on brûle du papier de monnaie.

Le maître donne la tablette au fils qui la porte dans l'armoire, tout le monde fait des libations devant la tablette.

La chose principale dans les funérailles est celle de la tablette, de marquer le point. Aussi cette cérémonie finie, le sacrificateur et les autres lettrés s'en vont.

Le maître crie : *Hia tchou* descendez le cercueil ! Au moment où l'on fait descendre le cercueil, aux quatre coins de la cimetière on brûle de la paille, pour que l'âme ne puisse pas passer, et qu'elle reste auprès du cadavre.

Le cercueil est mis dans le grand cercueil, un devin descend dans la fosse pour mettre le cercueil au niveau. A cette fin une corde rouge va être tendue sur le long de la fosse, d'un côté elle repose sur une boussole, et à l'autre est suspendue une autre corde perpendiculairement, c'est le niveau à plomb.

Le fils aîné descend dans la fosse pour faire les derniers adieux au cadavre. Auprès du cercueil il allume des bougies, il pose devant le cercueil quatre assiettes avec des viandes, du pain, des légumes, des fruits, il fait des libations. Puis il dépose la bandelette en soie sur le cercueil, il dépose dans le grand cercueil un petit sac contenant de l'argent et deux paquets de médecines. Tout cela doit servir au défunt.

Le fils aîné reçoit la tablette, il la touche au cercueil, il l'enveloppe dans une pièce de soie rouge. L'âme est fixée.

Le fils pleure, il sort de la fosse. D'autres descendent par l'escalier, et mettent le cercueil cloué dans la chambre adjacente, voûtée et maçonnée fortement avec des briques peintes. Le cercueil est mis, sans toucher les quatre murs, sur quatre colonnes en pierres sculptées. Ceci est pour conserver aussi longtemps que possible le cadavre. Autour du cercueil, des domestiques placent une foule d'assiettes et de tasses et de bassins à faïence pleins d'offrandes.

Puis l'ouverture du tombeau est fermée par une belle porte peinte de bois très dur. Au devant de la porte on fait un maçonnerie en briques. Puis la fosse et l'escalier en briques conduisant au tombeau, vont être entassés de terre. La fosse presque remplie, le fils aîné y plante le bâton de pleurs.

Voici le plan du tombeau.

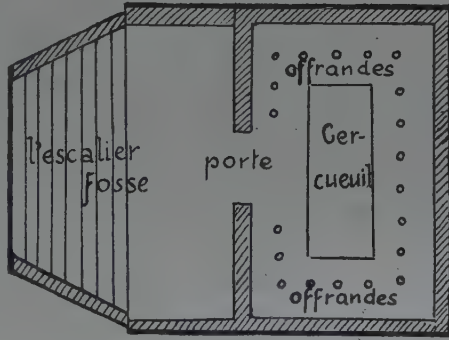
Le clou de la fête lugubre consiste dans la cérémonie suivante: Tout le cortège des poupées entoure la fosse. Pêle-mêle on entasse toutes ces figures, géants, charettes, poupées, bibliothèque, literies, sur la tombe, on y jette des centaines de paniers de sapèques de papier.

En un clin d'œil, le tout s'enflamme, on tire des canons, on lance des pétards, les membres de la famille à genoux pleurent et donnent la prostration, de même tous les assistants et les curieux; les musiciens jouent une fanfaronade, les gamins et les enfants s'amuse à sauver des poupées, des fleurs, ou autres choses.

La chaleur devient intense, il faut reculer de plusieurs mètres. — — —

Les funérailles sont finies, la famille se lève, les pleurs ont cessé. Mais voilà que le fils aîné — un fils pieux — commence à pleurer pour du bon. C'est quelque chose de terrible, à entendre un Chinois qui fait bonne mine à mauvais jeu; pas moyen de le faire se lever, deux hommes le tirent par force en le prenant par les bras.

(A finir.)



Plan d'un tombeau.

Etude sur le dialecte de Sugu (Guadalcanal, Solomon Is.).

Par le P. P. BOUILLON, S. M., Rua Sura, British Solomon Islands.

Dans cette étude sur le dialecte de Sugu, on distinguera avec soin les faits d'observation directe, et les interprétations personnelles de l'auteur. Celles-ci seront mises à part, et ajoutées sous forme de remarques.

Après quelques notions préliminaires sur les voyelles, les consonnes et l'accentuation, on traitera successivement des différentes parties du discours: article, nom, adjectif, pronom, verbe, adverbe, préposition et conjonction. Quelques mots sur la syntaxe termineront le travail.

Le système de transcription alphabétique sera celui que l'«Anthropos» a adopté.

PREMIÈRE PARTIE.

Phonétique.

I. Voyelles.

Les voyelles peuvent être énumérées comme il suit: *i, í, e, e, a, a, o, o, u*.

La distinction exacte entre les timbres des voyelles n'étant pas requise pour l'intelligence de la langue, on se contentera des signes fondamentaux, *i, e, a, o, u*.

Quand on compare entre eux les dialectes voisins, on remarque que les voyelles y ont une grande fixité; les **interchangements** et les **élisions** y sont beaucoup moins fréquents que pour les consonnes. Il s'en rencontre cependant:

a-e: *ñatu* (Longu), *ñetu* (Sugu), nain.

a-i: *wasini* (Sugu), *wisini* (Visale), récent, récemment.

a-o: *lapi* (Longu), *lopi* (Sugu), lécher.

a-u: *maluka* (Visale), *maluku* (Sugu), faible, mou.

e-i: *ffeffene* (S. Cristoval), *waiwine* (Moli), femme.

e-o: *dea* (Aula), *doa* (Longu, intérieur), aller.

e-u: *kete* (Fiji), *kutu* (Aula), ventre.

i-o: *pili* (Longu), *pilo* (Sugu), tourner.

i-u: *ito* (Longu), *uto* (Sugu), moelle.

o-u: *moa* (Sugu), *mua* (Tiaro), exactement, seulement.

Quelquefois une voyelle tombe au commencement d'un mot: *sese* (Sugu), *aže* (Aula), donner.

Les diphthongues résultent le plus souvent de la chute d'une consonne entre les deux voyelles: *lao* (Sugu), *lalo* (Longu), dedans. Il en est de même de plusieurs voyelles longues, lesquelles ont alors l'accent circonflexe: *bō* (*bô*) (Sugu), *bolo* (Longu), porc; *gā* (*gâ*) (Sugu), *gāla* (Longu), mordre; *ñi* (*ñi*) (Sugu), *ñili* (Longu), éteindre; *tā* (*tâ*) (Sugu), être debout; *tuguru* (Ngeba), etc.

On rencontre enfin *ai* contracté en *e*: *sailagi* (Sugu), *selagi* (Visale); *au* en *o*: *wosi* (Sugu), *wauza* (Fiji), *bausi* (N.-Hébrides), *ffau* (Samoa); *ou* en *o*: le mot qui se prononçait autrefois *toutu*, être assis, se dit maintenant *tōtu*.

II. Consonnes.

(Vélaire)						<i>ñ</i>
(Gutt. méd.)	<i>k</i>	<i>g</i>				<i>n</i>
(Dent. méd.)	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>t̃</i>	<i>s</i>	<i>ʳ</i>	<i>l</i> <i>n</i>
(Bilabiales)	<i>p</i>	<i>b</i>	<i>w</i>			<i>m</i>

A Sugu, *d* et *b* sont toujours nasalisés, *nd*, *mb*; mais il n'en est pas de même dans certains dialectes voisins. Comme la différence d'articulation est sans importance, on écrira seulement *d*, *b*.

A Tiaro, on a aussi *j* et *ɖ*, l'un et l'autre nasalisés, *nj*, *nɖ*, et l'aspirée *h* (*j*, *ɖ*, plutôt *nj*, *nɖ*, que *ndj*, *ndɖ*).

A Aula, l'emploi de *z* est fréquent.

A Marau, outre l'aspirée *h*, on trouve aussi, semble-t-il, les deux glottales *ʔ* et *ʕ*; *t̃* y est intermédiaire entre *l* et *r*.

A Longu, *g* se prononce plutôt *g̃*.

A Mala, *ff* est d'un fréquent usage.

Enfin, à Savo, on a comme consonnes spéciales *j*, *z* et *ñ* (*gn*); (*j*, plutôt *nj* que *ndj*).

Les **interchangements** et les **élisions** de consonnes sont fréquents et nombreux dans les différents dialectes; voici les principaux:

k-g: *waka* (Fiji), *waga* (Sugu), comme; fréquent entre les deux langues.

k-n: *waka* (Sugu), *ɣana* (Fiji), barque.

k-ñ: *waka* (Fiji), *waña* (Sugu), préfixe causatif.

k-ɛ: *kuku* (Sugu), *koko* (Longu), *ɔo* (Marau), sorte de tambour ou de cloche.

k-t: *kasi* (Longu), *tasi* (Sugu), frère; assez fréquent entre les deux dialectes, mais non en règle générale.

k-p: *kiloko* (Tiaro), *piloko* (Sugu); être à cheval sur le cou.

k-w: *keni* (Marau), *wai-wine* (Moli), femme.

g-g̃: *gani* (Sugu), *g̃ani* (Moli), manger; commun entre les deux dialectes.

g-ʔ ou *ɛ*: *gai* (Sugu), *ʔai* (Marau), *gau* (Sugu), *ɔau* (Marau), arbre; commun entre les deux dialectes.

g-h: *gani* (Sugu), *hani* (Tiaro), manger; commun entre les deux dialectes.

g-n: *lalaga* (Sugu), *lalana* (Fiji), lâche, mal joint.

g-ñ: *ffaga* (S. Cristoval), *waña* (Sugu), préfixe causatif.

n-ñ: *wana* (Sugu), feuilles de taro comestibles, *waña* (Aula), nourriture.

t-d: *towu* (Sugu), *dowu* (Fiji), canne à sucre.

t-l: *ñate* (Aula), *ñañi* (Longu), dur, fort.

t-s: *uta* (Marau), *usa* (Sugu), pluie; commun entre les deux dialectes.

d-ʳ: *deñar* (Malais), *ʳoño* (Sugu), entendre.

d-l: *dukuñ* (Malais), *lugu* (Moli), porter à dos (un enfant). Ces deux interchangements, *d* et *ʳ*, *d* et *l*, sont assez fréquents entre le Malais et les différents dialectes des Solomon.

d-t̃: *wañani* (Sugu), *wadani* (Ngela), sentir, éprouver, souffrir.

t-s: *tutu* (Sugu), *susu* (Ngela), mamelle; commun entre les deux dialectes.

t̃-z-h: *toru* (Sugu), *zoru* (certaines parties de Ngela), *horu* (autres parties de Ngela), descendre, en bas.

t-nd: *wala-tata* (Sugu), *wi-ndanda* (Tiaro); prodige, merveille: fréquent entre les deux dialectes; quelquefois, à Tiaro, *nj* et *nd* se confondent.

s-z: *sui* (Sugu), *zui* (Savo); fréquent entre les deux dialectes.

s-z-h: *usa* (Sugu), *uza* (Aula), *uha* (Ngela); commun de l'un à l'autre dialecte.

s-t: *sato* (Mala), *tato* (Marau), soleil (à Sugu, *aso*).

m-l: *tuwari* (Sugu), *kuwali* (Longu), distribuer; à Marau, *l* ou *m* des autres dialectes est toujours *t*.

l-n: *ilau* (Mala), *inau* (Sugu), moi; commun entre les deux dialectes.

n-ñ: *dani* (Sugu), *dañi* (Longu), jour.

n-ñ: *piniti* (Sugu), *piñiti* (Savo), ancre.

p-b: *bolo* (Longu), *polo* (Savo), porc (à Sugu, *bō*).

p-w: *papa* (Sugu), *wawa* (Fiji), être porté à dos.

b-w: *bofa* (Sugu), *bosa* (Aula, Ngela), *vosa* (Fiji), parler.

b-m: *bai* (Savo), *mai* (Sugu), ici.

w-ff: *wati* (Sugu), *ffai* (Mala), quatre; commun de l'un à l'autre dialecte.

w-m: *wawuru* (Savo), *mawuru* (Sugu), tabac.

w-ɣ: *waka* (Sugu), *ɣana* (Fiji).

w-h: *woli* (Sugu), *hōli* (Marau), acheter.

m-ñ: *mata* (Longu), *ñata* (Fiji), serpent (à Sugu, *myata*)

Les consonnes tombent souvent au commencement ou au milieu des mots:

k-g-ğ: *kanu* (Sugu), être secoué, trembler, *anuanu* (Longu), tremblement de terre; *roğe* (Longu), *roe* (Sugu), édenté.

t-t-s-m-l-n: *ñate* (Aula), *ñafi* (Longu), *ñasi* (Savo), *kakai* (Sugu), dur, fort; *sato* (Mala), *tato* (Marau), *aso* (Sugu), soleil; *balo* (Longu), *bao* (Sugu), lance; *muni* (Fiji), *mui* (Sugu), votre (suffixe possessif). La chute de *m* et *l* est la plus fréquente à Sugu.

w-ɣ-kɣ: *watu* (Marau), *ɣalu* (Fiji), *kɣalu* (Mala), *alu* (Sugu), huit.

1^{ère} remarque. La voyelle *a*, *a*, paraît être fondamentale dans la langue. Abstraction faite des désinences des verbes transitifs, toutes en *i*, sur 2000 mots environ examinés, il y en a 1100 qui contiennent la voyelle *a* au moins en l'une de leurs syllabes, seulement 410 qui ont la voyelle *e*, 620 la voyelle *i*, 740 la voyelle *o*, et 670 la voyelle *u*. De plus, les syllabes avec voyelle autre que *a* ont souvent *a* dans les dialectes ou langues connexes: on l'a vu plus haut pour *ñetu*, *ñatu*; *wasini*, *wisini*; *lapi*, *lopi*; *wosi*, *wauza*, etc. Les désinences mêmes des verbes transitifs, qui à Sugu sont toutes en *i*, à Fiji sont toutes en *a*: *wosi*, *wauza*, etc.

2^e remarque. L'interchangement de *k* et de *t* peut tenir à ce que la consonne primitive était une palatale *c*. Le mot *kaka* (Longu), *papa* (à Fiji, *tata*), fut prononcé un jour par des gens d'un village voisin, *taka*, c'est-à-dire, après audition plus attentive, *ktaka*, *ktyaka*. Sans doute, le son vraiment articulé était *caka* ou *čaka*. La palatale devint ici une gutturale, et là une dentale.

3^e remarque. Les interchangements *k* et *p*, *k* et *w*, *ñ* et *m*, ont apparemment pour cause l'existence de sons composés primitifs *kp*", *kɣw*", *ñm*" ou *nm*". L'étude du mot *wat-wine* est suggestive sous ce rapport:

<i>ka</i> - - - - -	<i>-kawē</i>	(Tiaro)
<i>re</i> - - - - -	<i>-k-p^e</i>	
<i>la</i> - - - - -	<i>-k-p^awi-na</i>	} (Bank's Is.)
<i>li</i> - - - - -	<i>-k-p^eewe-n</i>	
<i>per</i> - - - - -	<i>-ampu-an</i>	(Malais)
<i>wai</i> - - - - -	<i>-wi - -ne</i>	(Moli)
<i>ua</i> - - - - -	<i>-hi - -ne</i>	(Maori)
<i>wehi</i> - - - - -	<i>-wawy</i>	(Malgache)
<i>ale</i> - - - - -	<i>-ua</i>	(Fiji)
<i>bari-kale</i> - -ne		(Rubiana, ouest des Salom.)
<i>(manemane)-ke</i>		(Marovo, ouest des Salom.)
	<i>ke - - -ni</i>	(Marau)
peut-être faut-il ajouter:	<i>u - - -(rao)</i>	(S. Cristoval)
	<i>hua</i> (pour <i>wua</i> , <i>ffua</i>)	(Mala)
<i>([in]ta)</i> - - -ka - - -ta		(N.-Hébrides, Aneityum)
<i>(da)</i> - - -ki		(Sugu)
<i>(ada)</i> - - -ki		(Savo)

Tous ces mots signifient: femme ou femelle. La chute du *k* a donné d'une part les mots en *wi*, *hi*, *u*, *ua*, *hu* (*wawy*, comme *p^awi*, *p^eewe*, représentent sans doute la répétition du même élément); la chute de *p^e*, *we*, *wi* a donné d'autre part les mots en *ka*, *ke*, *ki*.

Considérer de même le mot *mane*, mâle, qui se trouve à Marovo (supra) dans *manemane-ke*, femme, évidemment avec une signification plus générale d'homme, être humain:

<i>ñome</i>	homme (en général) (Loyalty)
<i>ñ-ma - - -ne</i> (<i>mane</i>)	mâle (S. Cristoval)
<i>ta-ñ-a - - - -ne</i>	mâle (Fiji)
<i>ta- a - - - -ne</i>	id. (Tonga)
<i>ta- - - - -ne</i>	id. (Maori)
<i>ka - - -le</i>	(dans <i>bari-kale-ne</i> [Rubiana, supra])
<i>na - - -m^e</i>	mâle (Longu)
<i>a - - -le</i>	être humain (dans <i>ale-ua</i> [Fiji, supra])
<i>li</i>	} id. (dans <i>lé-kp^awina</i> , <i>rekp^e</i> (Bank's Is., supra))
<i>re</i>	
<i>ame -ra</i>	} mâle (N.-Hébrides)
<i>ma - a-ni</i>	
<i>ma - - -ne</i>	
<i>m^e-ra</i>	
<i>mā</i>	
<i>ma -re</i>	} mâle (Sugu)
<i>ma - - -nē</i>	

Ici encore la chute de la labiale a amené les mots avec *ña*, *na*, *ka*, et la chute de la vélaire ou de la gutturale, les mots avec *ma*, *m^e*. De plus, *mane* paraît contracté de *marane*, *marēne*.

4^e remarque. On n'a pas indiqué plus haut le changement de *k* en *l* qui se voit en *kima* (Sugu), et *lima* (Longu), main, parce qu'il n'est ici qu'apparent. Considérez en effet:

<i>kima</i>	(Sugu)
<i>ni-k-ma-n</i>	(Aneityum, N.-Hébrides)
<i>li-à-me</i>	(<i>lime</i>) (Oba, id.)
<i>li-àa</i>	(Fiji)
<i>li--ma</i>	(Longu)

Li est ici l'équivalent de *ni* dans *nikman*, et le *k* est simplement tombé.

III. Accent.

L'accent dynamique à Sugu est faible et léger. Le ton de la voix s'élève ordinairement un peu sur la syllabe forte.

L'**accent aigu** est sur la pénultième, *mâne*, *dáki*, ou sur la syllabe unique dans les monosyllabes, *bá*, *va*. Tout mot porte l'accent, excepté les courtes particules, articles, prépositions, conjonctions, comme *a*, *ko*, *na*, *i*, *ta*, *ma*, etc.

Les suffixes attirent l'accent sur la syllabe qui les précède, quand ils sont monosyllabiques. Si pourtant plusieurs suffixes monosyllabiques se trouvent réunis, ou si le suffixe est polysyllabique, l'accent suit la règle, et se trouve à l'avant-dernière place. Dans ce cas, il semble qu'il y ait un accent secondaire sur la syllabe qui serait accentuée dans le mot principal, s'il était seul: *lábu* frapper, *labúa* frappe-le, *ama weilabúgi* ils se battent; *tóbo* flotter (en l'eau), *tóbolaginta* fais-le flotter.

L'**accent circonflexe** se place sur une syllabe finale ou sur un monosyllabe, quand l'adjonction d'un suffixe ou la chute d'une consonne amène la contraction en une longue de deux voyelles semblables: *donâ* (pour *donáa*) sache-le; *kô* (pour *kóo* [*kólo*, à Longu]) eau; *kisâ* (pour *kisáa* [*kisía*, à Longu]) tarder.

DEUXIÈME PARTIE.

Grammaire.

I. Article.

L'article défini est personnel ou commun. Le premier s'emploie devant les noms propres de personnes, le second devant les noms communs, soit de personnes, soit de choses.

L'**article personnel** est *a* au masculin, et *ko* au féminin; *a Siwo*, *ko Utu*.

L'**article commun** est *na*: *na wale* la maison; *na Sugu* les gens de Sugu.

Il n'y a pas d'article indéfini; ou bien l'on emploie le nom sans article: *logo wale* bâtir des maisons; ou l'on se sert du numéral *kesa* un: *kesa wale* une maison.

Pas de différence entre le singulier et le pluriel, et l'article commun n'a pas de genre.

1^{ère} remarque. L'article personnel masculin *a*, affecte la forme *wa*, *ya*, *ye*, *yo*, à S. Cristoval, à Marau, aux Iles Bank's, etc. Aux N.-Hébrides, on trouve plutôt *mā*. Probablement, *wa* est adouci de *ma*, et *a* a perdu le *w*

initial. *Mā* est lui-même la contraction de *mara*, *mane*, qui signifie mâle, comme on l'a vu plus haut.

2^e remarque. A Longu, l'article personnel masculin est *i*, sans doute, lui aussi pour *wi*. L'intermédiaire *ue* a été signalé plus haut; on a donc cette dérivation: *wa*, *we*, *wi*.

3^e remarque. L'article féminin, *ko*, est à Visale, *koi*. Il est sans doute à rapprocher de *koni*, appellation familière analogue à *maman*. Ce *koni* est probablement contracté de *kaoni*, *karoni*, *koroni*; comparer: *gao-ka* femme (Aula), *garuni*, *goroi* femme (N.-Hébrides).

4^e remarque. A Longu, l'article féminin est *ke*, *ki*, dans lequel on reconnaît facilement l'abréviation de *keni* femme (Marau).

5^e remarque. L'article commun *na*, est d'origine démonstrative, et se retrouve dans les composés *gana*, *ñana* cela.

II. Nomi.

Les noms peuvent être rangés en cinq classes:

1^o La première comprend ceux qui n'ont pas d'analogue verbal: *wale* maison (particulière), *luma* maison (commune).

2^o La seconde se compose de ceux qui, sans aucun changement, sont noms ou verbes à volonté, suivant qu'ils sont précédés de l'article ou d'un pronom (ou d'une particule pronominale): *na mauri* la vie, *e mauri* il vit. C'est la classe la plus nombreuse.

3^o La troisième renferme les noms, qui, au sens verbal, changent de voyelle ou de consonne:

kima main (*kama* [Borneo] main; *aama* [Hawaii] mouvement de la main pour prendre, vol); *komi* voler, dérober.

lañan [Malais] bras; *leñen* id. [Javanais]; *riña* main, bras [Maori]; *liña* main [Fiji]; *lano* (Sugu) jeter de l'eau avec les mains; *lono* tirer avec la main. *lapi* langue; *lopi* lécher (peut-être, à Malaketi, *lepo* parler).

roña renommée; *roño* résonner, être entendu, entendre.

pana enveloppe, peau (des fruits, etc.); (*pane-ti* [Longu] peler).

taba côté, partie (à Fiji, épaule, aile, quelquefois: bras, côté, moitié); *tabe* tenir ou porter dans ses bras.

(*tañan* [Malais] main); *taño* (Sugu), prendre.

tiwi bande d'étoffe roulée autour du corps; *tiwu* envelopper de feuilles.

tula aiguille; *tuli* être percé (oreille); *tulu* traverser une rivière, entrer dans une rivière.

Souvent le nom ou le verbe ne se sont pas conservés dans le dialecte; il faut pour les retrouver, recourir à des dialectes étrangers.

4^o La quatrième classe comprend les noms formés à l'aide d'un préfixe ou d'un suffixe.

Préfixes: *a-belu* feuille roulée en cornet; (*belu-ka* [Fiji] courber); *i-toro* bâton pour la marche; (*toro* se mouvoir); *ga-mosa* herbe à feuilles hispides (*momosa* rude au toucher); *ta-piti*, *ta-witi* piège consistant en un nœud coulant, lacet (*piti* lier); *ti-dalo*, *ti-dao* esprit, âme (*a-taro* [S. Cristoval], *taru-ña*

[Longu] id.); *ti-nike* feuille tressée servant de couchette (*nige* couchette); *ma-lasi* fibre dont on fait des fils (*lasilasi-ga* fibreux), etc.

Suffixes: *bage-a* requin (*bage* [Visale] id.); *ita-i* liane, *ita* (Maori), attaché; *lulu-ña* appui pour la tête (*ulu* [Longu] tête); (*pina-ka-ta*, *wina-tu* [Longu, Moli] hameçon); *pana-ti* (Longu), *pana-su* (Sugu), branche de cocotier; (*wau-sa* [Longu], gens, troupe de gens; *balu* [Ngela], quelques-uns); (*watale-si* [Longu] minuit; *watale* [ibid.], au milieu); *leko-na* tabac indigène (*lekoleko* [Longu] se dit du tabac indigène, et signifie probablement, planté près des maisons: *liko* [Fiji] bananiers, cannes à sucre, etc., plantés autour des maisons); *ma-ne* mâle, homme; *tino-ni* homme (en général); (*tino* [Hawaii] corps, personne, individu); *laño-ma* pièces de bois transversales qui fixent les chevrons (*lanu* serrer, attacher fortement).

Les principaux suffixes ou préfixes sont ainsi: *a*, *i*, *ña*, *ka*, *ta*, *ti*, *tu*, *ti*, *sa*, *si*, *su*, *na*, *ne*, *ni*, *ma*.

5° La cinquième classe se compose de noms verbaux, formés d'un verbe par l'adjonction de *a* suivi du suffixe pronominal possessif: *na labu-a-nu* l'action de me frapper; *na kawia-na* l'action de le couper; *na taro-wagini-a-nira* l'action de les coucher (*taro* être couché, *taro-wagini* coucher). Tous les verbes peuvent donner naissance à des formations de ce genre.

Aucun nom ne varie suivant le nombre, le genre ou le cas. Pour marquer le **pluriel**, on accompagne le nom du pronom pluriel: *igira na tinoni*, ou: *na tinoni gira* les hommes.

Remarque. Les noms de la cinquième classe désignent l'action comme existant dans le sujet qui la reçoit, et c'est à ce sujet que se rapporte leur suffixe possessif. *A* intercalé entre le verbe et le possessif, est sans doute le suffixe signalé dans les noms de la quatrième classe, et sert à donner au verbe son caractère nominal.

Dans d'autres langues océaniques, aux N.-Hébrides, en Malais, on trouve une formation analogue en *-ana*, *-ena*, *-an*; mais le suffixe *-na*, *-n*, n'y a pas le sens possessif.

III. Adjectif.

Les adjectifs qualificatifs appartiennent à deux classes différentes.

1° La première comprend tous ceux qui, sans aucun changement, sont noms ou verbes: noms, quand ils sont précédés de l'article; verbes, quand ils sont précédés d'un pronom ou d'une particule pronominale; s'ils sont en opposition à un nom, c'est alors qu'ils deviennent adjectifs: *na mane* l'homme (du sexe masculin); *na tinoni mane* id.; *na mane loki* l'homme grand; *e loki* il est grand, etc.

Souvent ces adjectifs ont le verbe sous forme redoublée: *komi* voler, *komikomi* voleur; *per'o* mentir, *per'oper'o* menteur.

2° La seconde classe renferme ceux qui sont formés à l'aide d'un suffixe. *tatâ* (*tata-a*) tendu, raide (*tata* étendre, allonger); *wawa-i* amer, âcre (probablement pour *awaawa-i*; *awaawa* [Tahiti] amer, âcre; *kaya* [Maori] amer, sur); *laka-ga* charnu (*laka* chair); *malu-ku* (*malu-ka* [Visale], *malu-ki* faible [*malu* id.]); *bea-ta* calme (mer); *bea-su* flétri, fané (*wea* [Fiji] mauvais, mou, timide); *kaťa-la* chaud (*kaťa* id.); (*tua-li* [Longu], vieux, ancien, *tua*

[Malais], vieux, âgé); *laka-ta-na* vigoureux, poussé en terre fertile (*laka* chair); *sege-ni* à part, autre, seul, soi-même (*hege* [Ngela] id.); *lalao-ma* joyeux (*laolao* [Malgache] jeu); *keme-ta* courbe (*kel* [N.-Hébrides], aller en courbes).

Les principaux suffixes sont ainsi: *a*, *i*, *ga*, *ka*, *ku*, *ta*, *ta*, *ti*, *su*, *la*, *li*, *na*, *ni*, *ma*. *Ga* est de beaucoup le plus commun.

L'adjectif ne connaît aucune différence de nombre, de genre, ou de cas.

Le **comparatif** et le **superlatif** se forment à l'aide d'adverbes.

Les adjectifs démonstratifs, interrogatifs, indéfinis, possessifs, différant peu ou point des pronoms de même genre, on en parlera à propos de ceux-ci.

1^{ère} remarque. Les suffixes formateurs des adjectifs sont à peu près les mêmes que ceux des substantifs; seuls *ku*, *ta*, *la*, *li*, n'ont pas été signalés ci-dessus.

2^e remarque. La distinction entre le nom, l'adjectif et le verbe n'a rien d'absolu; tout dépend de la position du mot dans la phrase. Précédé de l'article, le mot est un nom; du pronom ou de la particule pronominale, le mot est un verbe; du nom, le mot est un adjectif.

IV. Adjectifs numéraux.

Les mots qui servent à la numération étant souvent compléments d'un nom, on peut les appeler adjectifs. Les nombres cardinaux sont les suivants:

<i>kesa</i> 1,	<i>ruka</i> 2,	<i>tolu</i> 3,	<i>wati</i> 4,	<i>tege</i> 5,	<i>ono</i> 6,	<i>witu</i> 7,	<i>alu</i> 8,	<i>siu</i> 9,	<i>sañawulu</i> 10
<i>sañawulu kesa</i> 11, etc.				<i>sañatu</i> 100				<i>na mamau</i> 100.000	
<i>ruka patu</i> 20				<i>na toga</i> 1000				<i>na wusia</i> 1,000.000	
<i>tolu sañawulu</i> 30, etc.				<i>na mola</i> 10.000					

Les derniers prennent ordinairement l'article, et sont des noms, comme en français millier, million. Les premiers du reste peuvent être précédés de la particule pronominale, et sont alors des verbes: *e tolu*, il y en a trois, etc.

Pour «dix mille» et «cent mille», on dit aussi *sañawulu na toga*, *sañatu na toga*.

Les **nombres ordinaux** se forment des précédents par l'adjonction du suffixe *-na*, ou plus souvent du double suffixe *-ni-na*: *kesa-na*, *kesa-nina*, etc.

1^{ère} remarque. *Kesa* se trouve dans les langues polynésiennes sous la forme *taha*, *tahi*, *tasi*, *kahi*; aux N.-Hébrid., *la-tesa* désigne six (un de la deuxième main); et le *t* initial existe même à Sugu dans le mot *tatasa*, un-à-un. Sans doute, le mot avait autrefois une palatale, *casa*, *cesa*, devenue ici une gutturale, et là une dentale.

Quant à l'origine du mot, il est à remarquer qu'à Aniwa (N.-Hébrides), *tasi* sert en même temps de numéral et d'article défini (*tà*, aussi article défini). Comme les articles définis ont ordinairement une origine démonstrative, il en serait de même du numéral un.

Dans les dialectes voisins, un se dit *sakai*, *fikai*, *likei*, qui se composent des mêmes éléments en ordre inverse.

2^e remarque. Le mot *tege* cinq, est particulier aux dialectes de Sugu et de Tiaro; ailleurs, on dit *lima* ou *rima*, qui signifient main. Si l'on com-

pare *tege* à *segi*, prendre, chercher avec la main, *tege* (*Jehe*, à Tiaro) semble avoir aussi le sens de main.

3^e remarque. *Sañawulu*, ailleurs *tiñahuru*, *pulu*, *folo*, etc., se compose de *saña* et de *wulu*.

Saña signifie deux bras, deux mains: *ma-saña-na*, endroit où se divise une rivière en deux bras, une route en deux chemins; *saña* (Fiji), fourche-misses-paire de pinces; *sañgañ* (Malais), soulever avec les deux mains.

Wulu signifie complet (N.-Hébrides, *ffulu* complet, *ffule*, *bule* complet; *ffura*, *bura* plein).

4^e remarque. *Patu*, dans *ruka patu*, a évidemment le sens de dix. A Fiji, *watu* signifie dix, quand on compte des crabes. Il est difficile d'en indiquer l'origine.

5^e remarque. *Sañatu* est ailleurs *hañalatu* (Gela), *ratus* (Malais), *rau* (Maori), *drau* (Fiji). Il se compose de *saña*, deux bras, deux mains, comme on l'a dit pour *sañawulu*, et de *latu* ou *ratu*, dont *l* ou *r* est tombé à Sugu.

6^e remarque. Les mots qui désignent les nombres supérieurs à cent, *toga*, *mola*, *maman*, *wusia*, ne semblent pas avoir par eux-mêmes de signification précise, ils ont le sens général de grande multitude, et il y a lieu de se demander si le sens déterminé qu'ils ont actuellement, ne leur vient pas du commerce des indigènes avec les Européens.

7^e remarque. La numération de 1 à 4 est binaire, un peu comme celle d'Australie, de N.-Guinée (certains dialectes); de 1 à 9, elle était quinaire à l'origine (excepté pour huit), comme elle est encore aux N.-Hébrides; la chute des particules caractéristiques de la 2^e main l'a rendue décimale en fait; enfin l'emploi d'un mot spécial dans le nombre vingt rappelle la numération vigésimale de N.-Calédonie et des Loyalty.

V. Pronom.

Les pronoms sont démonstratifs, interrogatifs, indéfinis, personnels ou possessifs. Généralement le même mot sert pour le pronom et pour l'adjectif correspondant. Il n'y a pas de pronom relatif.

1. Démonstratifs.

Les principaux sont: *eni*, *irani*, *na*, *ñana*, *gana*, *mi*, *gami*. *Eni* désigne les objets proches; *ñana*, *gana*, *na*, les objets éloignés. Les autres sont de sens indifférent, et souvent il en est de même pour *ñana*, *gana*, *eni*.

Na ne s'emploie qu'avec la préposition *ta* (*ta na*, là) et la conjonction *waga* (*waga-nana*, comme cela, ainsi); *mi*, *gami* sont le plus souvent explicatifs, et s'emploient alors comme adjectifs.

Aucun ne varie suivant le nombre, le genre, ou le cas.

Remarque. A Tiaro, à Visale, on a aussi comme démonstratifs *de*, *dei*, *día*, correspondant au Maori, *te* (article).

2. Interrogatifs.

Les interrogatifs sont:

asei, *sei*, pour les personnes;

na gua, *gua*, *na sawa*, *sawa*, pour les choses.

Le plus souvent ils prennent l'article, comme les noms. *Gua* se construit aussi avec la particule pronominale: *e gua?* quoi? comment?

Sawa est peu employé à Sugu; c'est au contraire l'interrogatif commun à Longu.

1^{ère} remarque. *Sei* est probablement contracté de *sewei*. Aux N.-Hébrides, on trouve les deux formes, *sei*, *sefpei*, et chez les Polynésiens, l'interrogatif personnel est *wai*, *yai*, *hai*. *Sewe* est le même mot que *sawa*, et le suffixe *i*, qui est préfixé à tous les pronoms personnels, lui donne sans doute son caractère personnel. A dans *asei* est l'article personnel masculin, pris ici en un sens plus général, comme on l'a vu suivant les dialectes pour *mane*.

2^e remarque. *Gua* est sans doute pour *gaya*, *gawa*. A S. Cruz, l'interrogatif est *kae*, *gae*; et aux Célèbes *aga*. Tout à l'heure on le retrouvera dans *sawa*.

3. Indéfinis.

Les principaux sont:

asei, *na gua*, *na sawa*, interrogatifs, employés aussi au sens de quiconque, quelconque.

sanu un tel. Quand on demande à quelqu'un le nom d'une personne qu'il lui est interdit de prononcer, il répond: *sanu* un tel.

mea, nom qui signifie chose; il s'emploie dans le sens d'un tel, quand on ne se souvient pas du nom d'une personne.

sui tous, plutôt adjectif que pronom.

pipi chaque, lui aussi adjectif.

segeni autre, a aussi le sens de seul, soi-même, de soi-même, à toutes les personnes: *kesa segeni* un autre, *inau segeni* moi seul, moi-même.

1^{ère} remarque. *Sanu* est composé de deux démonstratifs *sa*, dont on a déjà parlé, et *nu* (*denu*, *nuhu* ceci, cela (Vaturanga); tous deux sont pris au sens indéfini.

2^e remarque. *Mea* est un nom, *na mea* la chose; et comme on trouve aussi la forme *miena* (Tahiti), il est probable que *n* est tombé dans *mea*.

3^e remarque. *Segeni* a sans doute pour origine le numéral *sakai*. *tikei* un, usité dans les dialectes voisins. Aux N.-Hébrides, un se dit *sikei*, *siki* et *sikina* signifie: lui seul. A Sugu, on dit aussi, avec les suffixes possessifs, *segeninu* moi seul, *segenimu* toi seul, *segenina* lui seul, etc. Ceci, cela, est un dans son individu, et autre que ce qui n'est pas ceci ou cela. Du sens démonstratif, on a donc passé au sens numéral, au sens réfléchi, et au sens d'autre. *Ni* est le suffixe adjectif.

4. Personnels.

Les pronoms personnels ont une forme complète sous laquelle ils peuvent s'employer seuls, et deux formes abrégées, l'une qui précède le verbe et lui sert de sujet, l'autre qui le suit et lui sert de complément:

	Forme complète	Sujet	Complément
	Singulier		
1 ^{ère} pers.	<i>inau</i>	<i>au</i>	<i>au</i>
2 ^e pers.	<i>igoe</i>	<i>o</i>	<i>go</i>
3 ^e pers.	<i>aia</i> , <i>ia</i>	<i>e</i>	<i>a</i>

	Forme complète	Sujet	Complément
Duel			
1 ^{ère} pers. exclusive	<i>kagami</i>	<i>amika</i>	<i>kagami</i>
1 ^{ère} pers. inclusive	<i>kaita</i>	<i>aka</i>	<i>kaita</i>
2 ^e pers.	<i>kagamu</i>	<i>amuka</i>	<i>kagamu</i>
3 ^e pers.	<i>kaira</i>	<i>araka</i>	<i>kaira</i>
Pluriel restreint			
1 ^{ère} pers. exclusive	<i>tugami</i>	<i>amitu</i>	<i>tugami</i>
1 ^{ère} pers. inclusive	<i>tugita</i>	<i>atu</i>	<i>tugita</i>
2 ^e pers.	<i>tugamu</i>	<i>amutu</i>	<i>tugamu</i>
3 ^e pers.	<i>tugira</i>	<i>aratu</i>	<i>tugira</i>
Pluriel ordinaire			
1 ^{ère} pers. exclusive	<i>igami</i>	<i>ami, mi</i>	<i>gami</i>
1 ^{ère} pers. inclusive	<i>igita</i>	<i>a</i>	<i>gita</i>
2 ^e pers.	<i>igamu</i>	<i>amu, mu</i>	<i>gamu</i>
3 ^e pers.	<i>igira</i>	<i>ara</i>	<i>gira</i>

Le pluriel restreint s'emploie quand il s'agit de trois, quatre, peut-être de dix ou douze personnes, et qu'on veut remarquer ce petit nombre; autrement, on se sert du pluriel ordinaire.

Au duel, comme aux deux pluriels, la 1^{ère} personne se divise en exclusive et inclusive, suivant que l'on comprend ou non dans la signification la personne à qui l'on parle.

Remarque. Les formes abrégées sont dérivées des formes complètes, dont elles ont conservé une ou plusieurs voyelles ou consonnes. (Noter que *e* [3^e pers.] est aux N.-Hébrides indifféremment *e* ou *i*.) *I* préfixé à presque toutes les formes (*a*, à la 3^e pers. du sing.) est l'article personnel masculin qui se voit à Longu; ici il est pris au sens général, masculin ou féminin. Cet *i* est remplacé au duel et au pluriel restreint par *ka* et *tu*, connexés évidemment avec *ruka* et *tolu*: à Longu on dit: *gamika*, *tauka* (*taruka*), *gamuka*, *rauuka* (pour *raruka*); et: *gamitou*, *tatou*, *gamutou*, *ratou* (tou pour *tolu*).

Б. Possessifs.

Les possessifs sont des pronoms personnels abrégés, que l'on suffixe à un nom ou à une préposition:

	Suffixés à une prép.		Suffixés à un nom.	
	Singulier			
1 ^{ère} pers.	<i>ninu</i>	<i>ganu</i>	—	<i>-nu</i>
2 ^e pers.	<i>nimu</i>	<i>gamu</i>	—	<i>-mu</i>
3 ^e pers.	<i>nina</i>	<i>gana</i>	—	<i>-na</i>
	Duel			
1 ^{ère} pers. exclusive	<i>kanimami</i>	<i>kagamami</i>	<i>ka-</i>	<i>-mami</i>
1 ^{ère} pers. inclusive	<i>kanida</i>	<i>kagada</i>	<i>ka-</i>	<i>-da</i>
2 ^e pers.	<i>kanimui</i>	<i>kagamui</i>	<i>ka-</i>	<i>-mui</i>
3 ^e pers.	<i>kaninira</i>	<i>kaganira</i>	<i>ka-</i>	<i>-nira</i>

	Suffixés à une prép.		Suffixés à un nom.	
	Pluriel restreint			
1 ^{ère} pers. exclusive	<i>tunimami</i>	<i>tugamami</i>	<i>tu-</i>	<i>-mami</i>
1 ^{ère} pers. inclusive	<i>tunida</i>	<i>tugada</i>	<i>tu-</i>	<i>-da</i>
2 ^e pers.	<i>tunimui</i>	<i>tugamui</i>	<i>tu-</i>	<i>-mui</i>
3 ^e pers.	<i>tuninira</i>	<i>tuganira</i>	<i>tu-</i>	<i>-nira</i>
	Pluriel ordinaire.			
1 ^{ère} pers. exclusive	<i>nimami</i>	<i>gamami</i>	—	<i>-mami</i>
1 ^{ère} pers. inclusive	<i>nida</i>	<i>gada</i>	—	<i>-da</i>
2 ^e pers.	<i>nimui</i>	<i>gamui</i>	—	<i>-mui</i>
3 ^e pers.	<i>ninira</i>	<i>ganira</i>	—	<i>-nira</i>

Ces trois manières d'exprimer le possessif diffèrent en ce que la préposition *ni* implique une possession quelconque, la préposition *ga* une possession plus spéciale, et l'absence de préposition une possession intime, comme du tout par rapport à la partie.

On dira, par exemple, *ninu bô*, le porc que je possède, *ganu bô*, le porc dont je vais faire ma nourriture, *lowanu* ma tête.

Les mots qui expriment les parties du corps, les relations de famille, ont toujours le suffixe possessif. Mais souvent l'usage seul décide de quelle forme de possessif il convient de se servir.

Au duel et au pluriel restreint, la préposition ou le nom sont infixés entre le numéral et le suffixe pronominal: *kalowada*, *tulowada*.

1^{ère} remarque. Il est facile de reconnaître en *nu*, *mu*, *mami*, *da*, *mui*, *nira*, les éléments des pronoms correspondants. Même certains éléments qui sont tombés dans les pronoms ont subsisté dans les suffixes, comme *n* dans *nu*, *ma* dans *mami*, *i* dans *mui* (Fiji *muni*).

2^e remarque. Les prépositions *ni* et *ga* s'adjoignent les mêmes suffixes que les noms, sans doute parce qu'elles sont elles-mêmes des noms, des démonstratifs pris au sens très vague de chose: ma chose, ta chose, etc. — A Longu, en même temps que *ninu*, etc., on trouve *sanu*, *samu*, *sana*, etc.

VI. Verbe.

Dans le verbe, tel qu'il existe dans la langue de Sugu, il y a lieu de considérer le mode, le temps, et ce qu'on peut appeler l'espèce.

1. Mode.

Le verbe a trois modes: l'indicatif, l'impératif et le subjonctif. On y trouve aussi l'équivalent de notre infinitif et de notre participe, au moins dans une certaine mesure.

L'**indicatif** est caractérisé par la présence du seul pronom sujet, qui précède le verbe (exception faite pour le futur, comme il sera dit en son lieu): *au wano* je vais.

L'**impératif** n'a pas le pronom sujet; si l'on veut spécifier la personne, on fait suivre le verbe du pronom sous sa forme complète: *wano va*, allez; *wano igoe va*, *wano gita* allons, etc.

Le **subjonctif** prend la conjonction *ka*, que, dont la voyelle s'échange avec celles du pronom sujet: *kau* que je, *ko* que tu, *ke* qu'il, *kami* que nous (excl.), *ka* que nous (incl.), *kamu* que vous, *kara* qu'ils. Ce mode sert d'impératif adouci, et aussi de conditionnel; dans ce dernier cas, il est souvent précédé de la conjonction *ti* si. On verra plus loin qu'il sert encore de futur.

Lorsque le verbe est employé avec le pronom sujet, et avec un complément, il ressemble à nos **infinitifs**, sauf qu'il n'a point de temps: *au wano tuka uwi* je vais planter (des) ignames.

Il ressemble à nos **participes**, lorsqu'il est pris adjectivement, et qu'il a un complément; mais il n'a point de temps: *na mane kili nolo* l'homme désirant (de l')argent.

1^{re} remarque. Pour plus de clarté, on écrit d'habitude le pronom sujet séparément du verbe; mais en réalité ces courtes particules n'ont pas d'accent, et ressemblent à des préfixes. Que l'on écrive, *auwano*, *owano*, *ewano*, *miwano*, *awano*, *muwano*, *arawano*, on aura pour les verbes une sorte de conjugaison, différente de la nôtre en ce que la particule pronominale ou modale précède, au lieu de suivre le verbe.

2^e remarque. A l'indicatif, souvent la particule pronominale disparaît quand le pronom précède sous sa forme complète: *inau wano* je vais. A la troisième personne du singulier toutefois, *e* paraît toujours (excepté dans certaines phrases, comme: *sei dona?* qui sait?); et quand ils écrivent, ceux des indigènes qui savent bien leur langue ne font pas le retranchement; on lit dans leurs lettres: *inau au wano*, *igami mi wano*, etc. On conçoit en effet que le pronom précédant le verbe rende inutile la particule; mais à la troisième personne, on n'a pas l'habitude d'exprimer le pronom sous sa forme complète, ou alors on le met après le verbe: *e wano aia*, il s'en va, lui; la clarté du sens souffrirait de l'absence de la particule pronominale. Et le plus correct est de garder toujours la forme de la conjugaison, *auwano*, *owano*, etc.

3^e remarque. L'indicatif n'a pas de caractéristique propre; la seule relation établie par l'esprit entre le verbe et son sujet le constitue. Il n'en est pas de même dans le dialecte voisin de Ngela, où l'on dit: *tu*, *to*, *te*, *tai*, *ta*, *tau*, *tara*. A Fiji, la particule *sa*, dite narrative, paraît analogue à ce *t* de Ngela: sauf qu'elle s'emploie avec des conjonctions équivalant à nos subjonctifs; pour cette raison, plusieurs l'appellent particule verbale, c'est-à-dire, marquant le caractère verbal d'un mot. Quoi qu'il en soit de Fiji, il y a lieu de se demander si la forme de Ngela n'est pas la primitive, et si le *t* caractéristique n'est pas tombé à Sugu; on aurait eu ainsi, à l'origine, *tau*, *to*, *te*, *tami*, *ta*, *tamu*, *tara*, à l'indicatif. Ce *t* signifiait l'attribution simple faite par l'esprit du verbe à son sujet; mais était-il besoin de l'exprimer, et ne suffisait-il pas d'unir intimement le verbe au pronom, en conjugant: *auwano*, *owano*, *ewano*, etc.? C'est sans doute la raison qui porta à employer la seule particule pronominale.

4^e remarque. Le subjonctif paraît équivaloir aussi à un mode potentiel. Quand on dit: *e naoa kau wano*, il désire que j'aille, le sens est seulement subjonctif; de même dans cette phrase: *e dou ko mai i noa*, il

est bon que tu sois venu hier. Mais dans cette autre: *inau au tau dona na gua ke anosia i noa* je ne sais ce qu'il a pu faire hier (ce que peut-être il a fait), le sens est potentiel. C'est la raison sans doute pour laquelle les indigènes se servent souvent du subjonctif quand ils interrogent: *lawa ko wano?* où vas-tu? où peux-tu bien aller? l'interrogation comportant l'incertitude sur le sens de la réponse.

2. Temps.

L'action est signifiée dans le temps ou parfaite, ou imparfait.

Le **parfait** dénote l'action comme ayant eu lieu dans le passé, et comme terminée dans le présent; il peut se rendre en français tantôt par le passé, tantôt par le présent, suivant l'idée qui prédomine. Il se forme à l'aide d'adverbes (ou de verbes pris adverbialement), *nogo*, *sui*: *au rēia nogo*, je l'ai vu, je le vois (c'est-à-dire, j'en ai la vue parfaite); *au torēa sui*, je l'ai empli (j'ai fini de l'emplir).

L'**imparfait** représente l'action comme inachevée, soit dans le présent, soit dans le passé, soit dans le futur; mais le passé et le futur sont souvent indéfinis, c'est-à-dire qu'on n'y explique pas si l'action est achevée ou non.

Le simple **présent** n'a rien de spécial qui le caractérise; un verbe est donc censé être au présent, quand rien n'indique qu'il le faut prendre à un autre temps. — Mais le présent peut être renforcé dans son idée d'actualité, ou dans son idée de continuation; on se sert alors du mot *ba*, construit comme il suit: *rēi ba*, vois (actuellement); *e tū ba*, il se tient debout (*e tū* signifierait aussi, il se lève).

Le **passé** se forme à l'aide des adverbes ou locutions adverbiales, *i sau*, autrefois, *wotañana* auparavant, etc. Si l'on parle d'un fait que l'on sait ou que l'on a dit être passé, le présent, sans autre addition, équivaut au passé.

Le **futur** est en réalité le subjonctif: *ko wano* tu iras. S'il y a équivoque entre le temps et le mode (le subjonctif servant aussi d'impératif adouci), on ajoute un adverbe qui précise le temps, *sauba* plus tard, etc.

En combinant ces différents temps, on peut obtenir l'équivalent de notre **plus-que-parfait**, de notre futur antérieur, etc.: *ke dani kau anosia nogo*, demain je l'aurai fait.

1^{ère} remarque. *Sui* signifie fini, achevé, complet, tout; de là son emploi au parfait. *Nogo*, contracté en *nō* à Longu, ne s'emploie jamais seul, mais suit toujours un autre verbe qu'il met au parfait; il faut donc avoir recours aux autres dialectes pour en avoir le sens. Or, à Fiji, *no* signifie être couché; aux N.-Hébrides, *nono* a le sens d'habiter, être; chez les Polynésiens, on trouve la forme voisine *noho*, *noffo*, avec la signification d'être assis, rester, demeurer. L'idée est donc de repos, de cessation de mouvement, repos qui commence justement quand le mouvement s'achève.

2^e remarque. Le mot *ba*, qui renforce le présent quant à l'idée d'actualité ou de continuation, paraît être le verbe *ba* aller. Un mouvement n'existe en effet que dans le moment indivisible qui correspond à l'instant présent, bien qu'il se continue par la succession de ces moments. Comme cette continuation est future par rapport à l'instant précis où le mouvement existe, de là vient sans doute que dans certaines locutions *ba* a le sens du

futur: *i sau*, autrefois (*sauna*, au loin [Longu]), *sauba*, *soba*, plus tard, dans quelque temps; *gaŋu*, se mouvoir (vers), *gaŋu ba*, dans le futur, etc.

3^e remarque. Le subjonctif sert de futur à cause de l'idée d'éventualité qu'il renferme. Le plus souvent, un événement futur est conditionné et incertain.

3. Espèce.

Le verbe prend certains préfixes ou suffixes qui le rangent dans la catégorie des verbes réfléchis, ou des verbes d'état, ou des verbes réciproques, ou des verbes intensifs, ou des verbes transitifs, ou des verbes causatifs; la reduplication du radical le rend fréquentatif, etc.; c'est de ces espèces de verbes que l'on se propose maintenant de parler.

A. Préfixes.

Tawa. Son emploi est rare à Sugu; on ne l'y entend guère que dans *tawa-nusi* délié et *tawa-mamu* écorché, dépouillé. Il marque l'état où se trouve un sujet par suite d'une action reçue. Ailleurs il a nettement le sens réfléchi; *e tapatuguru*, à Ngela, signifie: il s'est levé, de lui-même; mais à Sugu la notion réfléchie de spontanéité paraît obliérée, et les indigènes ne font pas de différence entre *tawanusi* et *tanusi*, dont il va être question.

Ta. Il est d'un usage très fréquent, et désigne aussi l'état passif du sujet: *e tawati* il est déchiré (*tawati* déchirer). A Fiji, *ta* indique une action qui s'est faite d'elle-même, ou dont on ne connaît pas, ou dont on ne veut pas dire la cause. A Sugu, ces particularités semblent avoir disparu.

Ma. Fréquent, lui aussi, il marque simplement l'état dans lequel se trouve le sujet du verbe: *e ma-sugu*, il est jaloux (*sugu-ti*, pousser du coude pour se mettre à la place [de quelqu'un], chasser de chez lui; *wei-sugu*, se battre, se quereller). Souvent il a aussi le sens passif: *ma-kede* séché (*kede* sécher [act.]); *ma-risi* découpé (*risi* déchirer).

Wa, *wana* ou *waga*. La forme la plus commune est *wana*. Le sens du verbe en est intensifié, et souvent l'intensification consiste en ce que le sujet est représenté comme faisant l'action signifiée par le verbe, ou même comme la faisant faire à un autre: *e wana-laka*, il est généreux, donnant (*laka* vrai, bon); *e wana-taoa*, il le veille, le protège (*tao*, se baisser, d'où: faire l'action de se baisser, se pencher pour mieux voir, veiller sur, etc.) — (*e wa-gani-a*) (à Longu), il le fait manger, le nourrit (*gani* manger).

Wei...gi, ou **wai-gi.** Le plus souvent il marque la réciprocité de l'action: *ara wei-labu-gi*, ils s'entre-frappent; quelquefois il indique seulement une sorte de corrélation: *wei-sua* interroger (action qui demande une réponse); ou la multitude des actes: *ara weigâ na namu*, les moustiques piquent beaucoup; ou encore l'habitude: *e wei-gâ na pai*, le chien a l'habitude de mordre. Dans le premier sens, celui de réciprocité, le verbe prend ordinairement le suffixe *-gi*.

B. Suffixes.

Les uns sont simples, les autres composés. Les premiers sont: *ni*, *ki*, *gi*, *ti*, *ti*, *si*, *mi*, *li*, *ni*, *pi*, *wi*, *mi*; les seconds: *kagi*, *tagi*, *sagi*, *magi*, *lagi*, (peut-être *nagi*), *pagi*, *wagi*, *magi*. On les ajoute au verbe, quand l'action

s'applique à un objet déterminé; le verbe en devient donc transitif. Mais il s'en faut que tous les verbes transitifs en soient pourvus; et quand l'objet est indéterminé, on n'emploie pas le suffixe (à cela, il y a pourtant une exception, comme on l'expliquera bientôt). Exemples: *e narunaru* il se gratte; *naru-ti-a* gratte-le; *labu-a*, *labu-si-a* (indifféremment) frappe-le; *e labu-si-a na tinoni* il frappe l'homme; *e labu tinoni* il frappe (des) hommes.

Les suffixes composés s'adjoignent la particule *ni*, quand ils s'appliquent à un objet déterminé; ils en sont dépourvus, quand l'objet est indéterminé et non exprimé; si l'objet indéterminé était exprimé, on ne mettrait aucun suffixe, comme il vient d'être dit: *pusu* cracher, écumer, *pusu-ragini-a* crache sur lui, *e pusu-ragi* elle (la mer) déferle.

La différence entre les suffixes simples et les suffixes composés, quant à l'usage qu'on en doit faire, n'est pas apparente dans le dialecte de Sugu. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il faut se conformer à la manière de parler des indigènes, sans en pénétrer la raison. Il semble toutefois que les suffixes composés ont en certains cas le sens causatif: *tobo* flotter (sur l'eau); *tobo-lagini-a* fais-le flotter; *tar'o* être couché, *tar'owagini-a* couché-le, fais qu'il soit couché.

On a vu par les exemples précédents comment le suffixe pronominal complément du verbe s'adjoint au suffixe transitif, qui devient ainsi un véritable infixé.

Réduplication voir p. 775.

1^{ère} remarque. Les verbes d'état se rapprochent beaucoup des participes, ou même des adjectifs; ils le deviennent quand ils sont compléments d'un nom. Mais le plus souvent ils sont précédés du pronom ou de la particule pronominale, et ils y sont unis sans l'intermédiaire du verbe être, qui en ce sens n'existe pas dans la langue. Ils ressemblent donc plutôt aux verbes d'action; *e ma-sagi*, par exemple, se traduit mieux par: il souffre de la fièvre, que par: il est fiévreux.

2^e remarque. Le sens réfléchi de spontanéité semble bien être le premier, dans le préfixe *tawa*; il existe en effet dans les dialectes suivants:

<i>temor</i> (Torres Is.)	<i>tama</i> (N.-Hébrides)
<i>tamo</i> (Bank's Is.)	<i>tawa</i> (N.-Hébrides)
<i>tawa</i> (Bank's Is.)	<i>tapa</i> (Ngela)

Sans doute, comme pour *segeni*, l'idée fondamentale d'unité (voir plus haut *teya*, *tuya* un) a donné celle de solitude, soi-même, soi seul, de soi-même, par soi seul, etc. A Sugu, on a négligé cette signification réflexe, et le sens passif a seul subsisté.

3^e remarque. *Wana* à Sugu signifie chose, et se compose probablement comme *mea* (chose), de deux démonstratifs accolés. Du sens de chose, qui est, devient, se fait, on passe facilement à celui de faire, faire une action, d'où le sens intensif, et causatif. Comparer *mea* chose, *mea-si* faire; à Fiji *ka* chose, *ka-ta* faire. Le sens de faire n'existe pas à Sugu pour *wana* séparé; mais voir chez les Polynésiens: *haña* (Maori), faire, agir; *haa* (Tahiti), id., d'où *haa*, *ffaa*, préfixes causatifs.

4^e remarque. Les suffixes verbaux à Fiji s'emploient très régulièrement, quand le verbe est transitif et que son objet est déterminé. De plus, la différence entre les suffixes simples et les composés est bien tranchée: les premiers servent pour l'objet direct, les seconds pour l'objet indirect, ou du moins les objets des uns et des autres sont toujours différents. Sans doute il en était de même autrefois dans le dialecte de Sugu; mais avec le temps ces particularités disparurent. La tendance actuellement est à la suppression: *mate-a* tue-le, au lieu de *mate-si-a*; *labu-a* frappe-le, au lieu de *labu-si-a*, etc.

De plus, à Fiji, tous les suffixes ont la voyelle finale *a*, qu'ils échangent pour *i* devant les pronoms et au passif. Aux N.-Hébrides et aux Solomon, la voyelle est toujours *i*, quand elle n'est pas supprimée. La raison de ce changement est sans doute à chercher dans le Malais, où le suffixe *i* s'ajoute à certains verbes transitifs, et dans le Maori, où *i*, préposition séparée, sert à unir transitivement le verbe à son objet. *I* est aussi à Sugu une préposition séparée, comme on le verra.

5^e remarque. La consonne initiale des suffixes simples est souvent inséparable du mot en Malais, quand dans cette langue il y a correspondance avec le Solomonais, et alors le mot malais n'a rien de transitif. On en a de nombreux exemples: *kalis* pelé, écorcé (Malais); *kar-i-si* (Longu) gratter; *kulit* (Malais) peau, écorcé; *guli* (Longu), *gulu* (Sugu), id., *gulu-ti* peler, écorcer; *garut* (Malais) raclé, gratté, *nar-u-ti* égratigner, gratter; *tañis* (Malais) pleurs; *tañi-si* (Sugu) pleurer (act.); *tañan* main (Malais); *taña-ni* (Visale) prendre (femme); *sinar* (Malais) rayon, lumière; *sina-ri* (Sugu) éclairer, illuminer, etc.

Il paraît donc que la consonne n'a par elle-même rien de transitif; cette qualité convient à la voyelle seule. Et comme tous ces suffixes verbaux sont identiques avec ceux que l'on a vus plus haut à propos des noms et des adjectifs, on peut dire qu'ils sont aussi d'origine démonstrative. La distinction entre le nom, l'adjectif et le verbe disparaît ainsi; un mot devenant verbe par sa seule relation avec un pronom ou une particule pronominale.

6^e remarque. On doit raisonner sans doute de la première syllabe des suffixes composés comme on vient de le faire pour la consonne des suffixes simples.

Quant à *gi*, *gini*, qui y sont ajoutés, ils ne sont autre chose que la préposition séparable *gini*, que l'on rencontrera plus bas. Il est remarquable qu'en Malais, *kan* est le suffixe des verbes transitifs, à objet déterminé, et aussi préposition séparable. A Fiji, *ki* tout seul signifie à (local), vers, pour, etc. et est sans doute peu différent de *i* aux Solomon. Lorsque le verbe est incomplètement transitif (objet non exprimé), la préposition *gini* paraît à Sugu sous la forme incomplète *gi* (voir *pusu-ragi*, plus haut).

7^e remarque. Les passifs en *i*, usités à Fiji, paraissent inconnus à Sugu; on tourne généralement par l'actif: cet homme est appelé Siwo, *na mane eni ama soa ginia a Siwo* (mot-à-mot, cet homme, ils l'appellent Siwo).

8^e remarque. Le motif qui a déterminé l'adoption de tel ou tel suffixe n'est autre sans doute que la composition harmonieuse du mot. En général, la consonne du suffixe appartient à une catégorie différente de celles qui se trouvent dans le corps du verbe.

Réduplication. Elle peut porter sur une partie du radical, ou sur le radical tout entier: *permo*, *pepermo*, *permo-permo*. La nuance du sens est difficile à saisir. On peut dire en général qu'un verbe redoublé a un sens fréquentatif, ou d'habitude, comme dans les exemples cités plus haut à propos de l'adjectif.

VII. Adverbe.

L'adverbe n'a rien qui le distingue du nom, de l'adjectif ou du verbe, sinon la place qu'il occupe, et qui le rend complément de l'adjectif ou du verbe. Souvent les prépositions *i*, *ta*, forment des locutions adverbiales.

(Lieu): *i awa?* où?; *i ani*, *i eni* ici; *ta na* là; *mai* ici, du côté de celui qui parle; *ba* là, du côté opposé.

(Temps): *e nisa?* quand?; *ke nisa?* quand? (futur); *i dani* jadis; *danini* aujourd'hui; *ke dani* demain; *ke danina* après demain; *i noa* hier; *i noana* avant hier.

(Quantité): *e wisa?* combien?; *ba* plus (comparatif); *sosoŋo*, *ŋago* très (superlatif); *dodo* assez.

(Manière): *e gua?*, *ke gua?* comment?, pourquoi?; *waga eni*, *waganana* ainsi, etc.

(Affirmation): *eo* oui.

(Négation): *tagara* non (s'emploie séparément); *tau* ne... pas (avec les verbes et les adjectifs); *laka* ne... pas (pour défendre, dissuader).

(Doute): *naŋu* peut-être.

L'adverbe de négation, *tau*, se place entre la particule pronominale et le verbe: *au tau dona* je ne sais pas. *Laka* se met au commencement de la phrase, et est le plus souvent suivi d'un nom: *laka na wano* ne va pas, *laka na labuana* ne le frappe pas; il peut-être précédé de la particule pronominale: *ko laka na wano*, et se rapproche ainsi plus d'un verbe que d'un adverbe.

1^{ère} remarque. *I awa* est sans doute pour *i gawa*; aux Iles Bank's, on trouve: *ekawa?* où? C'est l'interrogatif qu'on a vu plus haut, et la préposition *i* lui donne le sens local.

Ailleurs, on dit *a wai?* *i wei?*, avec le seul élément *wa*, augmenté du suffixe nominal, *i*.

De même dans *i ani*, *i eni*, *ta na*, on reconnaît les démonstratifs *eni*, *na*, et les prépositions *i*, *ta*.

Mai est un des mots les plus répandus en Océanie; il est souvent pris dans le sens de direction de mouvement, de mouvement même, et devient ainsi le verbe «venir». A Fiji, il sert de préposition locale: *mai wale*, à la maison. La signification première paraît être adverbiale «ici»; car la syllabe *ma*, à S. Cruz, est une préposition locative; de même *pa*, à Rubiana (Solomon-ouest). Or à Savo, *mai* a deux équivalents, *bai* et *mani*; et en Malais, *mari* signifie ici, venir ici. Il est donc à croire que *mai* dérivé de *mani*, a le sens d'ici, à ce (lieu), *ni* étant le démonstratif des objets proches. Le mot complet *mani*, *mari*, *mai*, prit avec le temps le sens verbal de venir. Joint à un autre: mot exprimant le point de départ, *mai* signifie même venir de: *e talu mai Sugu*, il vient de Sugu; d'où absolument, à Longu: *mai wei?* d'où (viens-tu)?

Ba est l'opposé de *mai*: *aro mai* tourne-toi par ici, *aro ba* tourne-toi par là, du côté opposé. Souvent *bā* est long, et porte l'accent circonflexe, *bâ*, et aux Iles Torres, on trouve *wen*, opposé à *mai*. Il semble donc que *ba* a perdu lui aussi une consonne, et que la forme primitive était *bana*, ou *bano* (*wano* aller, s'en aller). Il se composerait de *ba*, préposition locative (*pa* à Rubiana) et de *na*, *no*, démonstratif des objets éloignés. Comme il est arrivé pour *mai*, les adverbes *ba*, *bana*, *bano* ont pris le sens verbal d'aller là, s'en aller.

2^e remarque. *E nisa* a la particule pronominale *e*, (*ke* au futur); il est donc un verbe: quand est-ce?, quand sera-ce? Ailleurs il apparaît sous les formes:

a-ña--i-sa (Bank's Is.)

ñe-ni-ta (Ulawa, Solomon)

nisa est sans doute contracté de *nanisa*, *nenisa*, *neisa*; et comme *neni* à Vaturanga signifie aujourd'hui, alors qu'ailleurs il est simple démonstratif, on peut croire que *ni*, ceci, est passé au sens de ce (temps)-ci, ce (temps), et que *sa* est l'interrogatif *sawa* abrégé.

Dani signifie jour; d'où les locutions: *i dani* dans les jours (indéterminés, autrefois), *danini* (*dani eni*) aujourd'hui, *ke dani* (futur), demain. *Noa* est à Ngela, *nola*, et à Rubiana, *nora*; le mot demande à être étudié dans les différents dialectes:

<i>ñu-la-wi</i>	(Sugu), signifie soir
<i>na--u-la-wi</i>	(Longu), id.
<i>in--o-la</i>	(Ngela), hier
<i>n--o-ra--i</i>	(Rubiana), hier
<i>in--o--wi</i>	(N.-Hébrides), demain
<i>na-n--o--wi</i>	(N.-Hébrides), hier
<i>na-n--o--wa</i>	(N.-Hébrides), hier
<i>i-na-----na-hi</i>	(Maori), hier
<i>a-ffiaffi</i>	(Samoa), soir

On voit que le mot soir est au fond du sens d'hier, et que *i noa* est contracté de *i naulawa* ou *i naulawi*. Aux N.-Hébrides, *i nowi* signifie demain, parce que l'on y entend la soirée future; *na*, aux N.-Hébrides, et *ina*, en Maori, se disant du passé, on conçoit que *nanowi* et *inanahi* désignent le soir de la veille. Aux Solomon, il ne paraît pas que *na* ait trait distinctement au passé; et dans *naulawi* de Longu, *na* est seulement un article; c'est ce *nau* qui se trouve contracté en *no-(la)*. Mais par là-même que la particule *ke* du futur n'est pas exprimée, tout naturellement le mot est rapporté au passé, comme dans *i dani*, opposé à *ke dani*.

Quant à la particule *na* de *kē danina* après-demain, *i noana* avant-hier, elle s'applique au passé aux N.-Hébrides, et au futur à Fiji; c'est-à-dire que le démonstratif *na*, des objets éloignés, ici désigne le lointain dans le passé, et là le lointain dans l'avenir. A Sugu, le sens de l'éloignement est indéterminé; *ke dani* se disant du futur, *ke danina* se prend au futur; *i noa* au contraire signifiant le passé *i noana* se dit d'un passé plus éloigné.

3^e remarque. *E wisa* est aussi un verbe: combien est-ce? En Malais, on dit: *ber-apa*; *ber* est le préfixe cité, pris au sens de multitude, et sans doute il en est de même de *wi*, contracté de *wei*, *weri*. *Sa* est l'abrégé de l'interrogatif *sawa*.

Ba, au comparatif, est probablement le verbe *ba* aller, au sens d'aller au delà, dépasser.

VIII. Préposition.

Les principales prépositions sont:

i à, vers, de. Le sens en est surtout local; avec les verbes de mouvement, il se traduit par à, vers, ou de, suivant le sens du mouvement: *i wale* à la maison; *e wano i Sugu* il va à Sugu; *e wisu i Sugu* il revient de Sugu. I ne prend jamais l'article après lui; on ne dit pas: *i na wale*.

ta dans, sur, à, de. Sens local, comme le précédent, mais avec quelque chose de plus précis; aussi *ta* est toujours suivi de l'article: *ta na wale* dans la maison, à la maison; *ta na bela* sur la table.

na de, au sens du génitif; *na wua na gai* le fruit de l'arbre, ou le fruit d'un arbre; on ne sait trop si le sens est défini ou indéfini. *Na* ne s'emploie qu'entre deux nous.

ni de, au sens du génitif de lieu: *na mane ni Sugu*, les hommes de Sugu; ou devant les pronoms: *na goko ni gita*, notre langage (le langage de nous).

ga à, de, suivant le sens du verbe qui précède: *sogo ganu*, sois uni à moi, prends ma défense; *e gana ñoño na gai*, il est proche de l'arbre. *Ga* prend ainsi le suffixe possessif; on a vu plus haut qu'il sert d'adjectif possessif, et dans les exemples cités, il exprime la relation d'union, de proximité.

koni avec (concomitance), auprès, d'avec, de, et autres rapports analogues: *e toutu koninu*, il est avec moi; *qu wolio nogo konina*, je le lui ai acheté (à lui, de lui, d'avec lui).

gini avec (instrument); correspond souvent aux particules françaises en, y: *kawi ginia na rarrati*, coupe-le avec la hache; *e gini mage*, il s'en réjouit. *Gini*, comme les verbes, prend les suffixes pronominaux; sans suffixe, il équivaut à nos formes abrégées en, y.

tani de, au sens de séparation, éloignement: *e togo tania*, il fuit loin de lui; s'adjoint les suffixes pronominaux.

wani à, pour, au sens du datif: *goko waniau* parle-moi; prend aussi les mêmes suffixes que le verbe; a même le sens verbal: *ko waniau* donne-moi.

Beaucoup de noms, suivis de *na*, jouent le rôle de prépositions: *laona* dans, *kelana* sur, *wawana* sous, *liligina* à côté de, *matena* pour, à cause de, etc.

1^{re} remarque. *I* local est aux Iles Bank's *le*, *re*, *li*; aux Célèbes *ri*; en Mailais *di*; il est donc probable qu'il a perdu une consonne initiale. Sans doute c'est un démonstratif, pris au sens local et relatif.

ta, *na*, *ni*, *ga* ont probablement la même origine, et ne diffèrent des suffixes de même constitution souvent signalés que par le sens relatif que leur donne l'esprit.

2^e remarque. A Longu, une autre préposition *sa*, apparaît avec le sens du génitif dans les possessifs *sanu*, *samu*, *sana*, etc.; on l'a noté plus haut.

Précédée de *i*, la même particule a le sens d'avec (concomitance): *i sanu* avec moi, *i samugo* avec toi, etc. *Sa* est un démonstratif, comme *ta*, etc. A Ngela, on dit: *i tanua*, etc., avec moi.

I samugo est remarquable en ce qu'on y voit réunies au singulier les deux syllabes pronominales *mu* et *go*, mais disposées en ordre inverse.

Sa n'est pas inconnu à Sugu: *ligi sanu* à côté de moi, *ligi sana* à côté de lui (*ligi* côté). Considérez aussi la valeur de *si*, dans: *wulu-si matada*, poils de nos yeux, cils (*wuwulu* poil); *weitugu-si dani* étoile du matin (*weitugu* étoile, *dani* jour).

3^e remarque. A Fiji, on a, dans le même sens que *koni*: *ka*, *kei*; chez les Polynésiens *kei*, *koi* signifient à, sur, dans, avec; et dans l'ouest des Solomon (Rubiana, Marovo), on dit: *ko*, *pa koe* avec (*pa* est la préposition locale; on dit de même à Sugu *i koninu*, etc.). Il semble donc que *koni* comprenne deux démonstratifs accolés, dont le sens premier est local.

4^e remarque. *Gini* n'a que le sens instrumental; on le voit par l'exemple cité: *e gini mage*, il s'en réjouit: *e gini goko*, il s'en est pris à parler, à cette occasion il a parlé, etc. A Longu même, *gini* paraît bien avoir le sens local du français *y*. Mais à Sugu, l'usage a prévalu du sens instrumental, et c'est le plus fréquent; peut-être faut-il y voir la raison pour laquelle *gini*, dans les suffixes complexes *tagini*, *lagini*, etc., donne au verbe un sens causatif.

Gini, d'origine démonstrative, prend les suffixes pronominaux parce qu'il est toujours joint à un verbe.

5^e remarque. *Tani*, dont le sens ressemble à celui de l'ablatif, est à Fiji un adjectif, et signifie: différent, autre; ou un adverbe: ailleurs. Probablement, comme dans *segeni*, le démonstratif *ta* y a le sens numéral, un, un à part, séparément; d'où, avec les verbes de mouvement, l'idée d'éloignement.

6^e remarque. *Wani* est à Fiji *wei*, et à Mala, *ffa* (avec les suffixes possessifs, *ffanu*, *ffamu*, etc.). A Savo *wa* sert pour les adjectifs possessifs, *aiwa*, *nowa*, *lowa* mon, ton, son. Il est donc à croire que *wa*, *wani*, est aussi un démonstratif pris pour exprimer une relation générale, que l'usage ici ou là a déterminée aux sens du génitif ou du datif.

7^e remarque. Pour les noms qui deviennent prépositions par l'adjonction de *na*, on s'est conformé plus haut à la manière en usage, et l'on a écrit *na* comme un suffixe. Plus probablement on a affaire à la préposition *na*, et il vaudrait mieux diverser, *lao na wale*, comme pour *wua na gai*. L'accentuation paraît être en effet, *láo na wále*, et non pas: *laóna*, ce qui serait si *na* était vraiment suffixe. L'analogie avec Fiji conduit à la même conclusion: *lao na wale* (Fiji *loma ni wale*) dans la maison; *wawa na wale* (Fiji *ruku ni wale*) sous la maison (plus exactement, dans maison, sous maison, sans article défini; mais c'est une manière brève de parler, ordinairement on sait de quelle maison il s'agit).

IX. Conjonction.

Les principales conjonctions sont:

ma et. *Ma* ne garde sa voyelle qu'entre deux noms: *na mane ma na daki*, l'homme et la femme; devant les pronoms, il échange sa voyelle contre

les leurs, et se combine avec eux: *man*, *mo*, *me*, *mami* (excl.), *ma* (incl.), *mamu*, *mara*; et: *minau*, *migoe*, *maia*, etc.; de même devant les prépositions *i*, *ta*: *mi Sugu* et à Sugu, *mi ta na* et là.

te et alors, et puis, entre deux verbes dont le second marque une action conséquente au premier: *ara labua*, *te mate*, ils le frappent, et il meurt (et alors, et puis). A la 3^e personne, *e* disparaît devant le verbe, parce que *te* a la même voyelle; mais on dirait aux autres personnes, *te au*, *te o*.

ka que, afin-que; existe à Longu avec sa voyelle primitive propre; mais à Sugu, est toujours combiné avec les voyelles pronominales, *kau*, *ko*, *ke*, etc., comme il a été dit à propos du subjonctif et du futur.

ti, *tini* si, s'emploie le plus souvent concurremment avec *ka*: *ti kau wano* si je vais; *ti na usa ke tumu* si la pluie tombe. On dit aussi simplement: *ti inau* si (c'était) moi; *ti na usa* s'il fait de la pluie, comme si le verbe était sous-entendu dans la particule *ti*. — Avec les noms de temps, *ti* peut se rendre par quand: *ti na mataraka*, si ou quand (c'est) le matin. — Enfin *ti* peut ne faire que fortifier l'idée de *ka*: *sauba ti ke mai na usa*; bientôt viendra la pluie.

se ou; *e mai se tagara*? il (est) ici ou non? *Se*, comme *te*, *ti*, ne change jamais sa voyelle.

po suivi de *ka*, jusqu'à ce que.

waga comme.

Enfin beaucoup de locutions conjonctives se forment à l'aide de noms: *kalina* lorsque, *matena* parce que, etc.

1^{ère} remarque. *Ka*, comme conjonction séparée, existe à Longu, aux N.-Hébrides (certains dialectes), chez les Polynésiens (*ka* ou *kia*), à Madagascar (*ka*); à Sugu, comme il a été dit, il est toujours combiné aux voyelles pronominales. Il est sans doute un démonstratif, pris au sens relatif.

2^e remarque. *Ti*, *tini*, ailleurs *si*, est aussi d'origine démonstrative, et pour cette raison contient en lui l'idée d'être; d'où son emploi au sens conditionnel, ceci étant, etc; d'où aussi le sens qu'il prend dans les locutions *ti inau*, etc.

3^e remarque. Souvent, dans les langues océaniques, la particule conditionnelle est la même que la disjonctive: (Longu) *be* si; (Rubiana) *ba* ou; (Bank's) *si* si, ou. Il est à croire que *se* est une forme altérée de *ti*, et de même provenance.

4^e remarque. *Po* est plutôt un verbe qu'une conjonction, et le complexe *po kau* (*ko*, *ke*, etc.) forme une locution conjonctive. Le verbe a probablement le sens de toucher, prendre, atteindre.

TROISIÈME PARTIE.

Syntaxe.

Les règles de syntaxe sont simples, et peuvent être formulées en quelques lignes.

Le complément suit ordinairement le nom ou le verbe; il y a pourtant exception pour les adjectifs numéraux qui précèdent: *ruka mane* deux hommes.

La construction de la phrase est telle, que le verbe précède, le sujet suit, le complément d'objet termine la sentence. Cependant le pronom, employé sous sa forme complète, communément est exprimé le premier; et lorsqu'il pourrait y avoir amphibologie, le sujet et le complément suivant tous deux le verbe, on met alors le sujet en tête, puis le verbe, enfin le complément.

La pauvreté de conjonction et de relatifs fait que l'on se sert aussi peu que possible d'incidents et du style périodique. Les propositions viennent à la suite les unes des autres, sans autre lien que la conjonction et, *ma* (*man*, *mo*, *me*, etc.).

* * *

Les principaux ouvrages consultés pour le présent travail sont:

- R. H. CODRINGTON, *The Melanesian languages*. Oxford 1885.
- R. J. INGLIS, *A Dictionary of the Aneityumese language*. London 1882.
- D. HAZLEWOOD, *A Feejeean and English Dictionary*. Feejee 1850 (?).
- E. TREGGAR, *The Maori-Polynesian comparative Dictionary*. Wellington (N. 2.).
- P. FAVRE, *Grammaire de la langue Malaise*. Vienne 1876, et *Dictionnaire Malais-Français et Français-Malais*. Vienne 1875.
- C. F. FOX, *An Introduction to the study of the Oceanic languages*. Norfolk Is. 1910.



Das Eherecht der Wabende (Deutsch-Ostafrika).

Von P. MAJERUS, aus der Gesellschaft der „Weißen Väter“, Missionär am Tanganika.

I. Zustandekommen der Ehe.

Wenn man die Ehe in ihrer weitesten Begriffsbestimmung nimmt „als andauernde Verbindung zwischen Mann und Weib zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes sowie zur gegenseitigen Unterstützung“, so kann man bei den Wabende vier Arten von Ehen unterscheiden: die Ehe mit Heiratsgut, die Erbschaftsehe, die Probeehe und die Ehe aus freier Liebe.

Die gewöhnliche Art der Ehe ist die Ehe mit Heiratsgut. Sie kommt dadurch zustande, daß der Mann bei der Familie des Mädchens seinen Antrag stellt und nach Erlangung des Jawortes eine bestimmte Summe Heiratsgut zahlt. Bei der Ehe der Hauptfrau müssen ferner die üblichen Hochzeitsgebräuche beobachtet werden; bei der Ehe der übrigen Frauen ist dies nicht unbedingt nötig; doch gibt der Vollzug der Heiratszeremonien dem Ehebunde immerhin eine höhere Weihe in den Augen der Eingebornen¹. Die Brautsumme kann in Raten gezahlt werden; doch hat die Ehe vor Entrichtung der Gesamtsumme keine Rechtskraft. Geschlechtlicher Umgang ist bis dahin nicht gestattet; findet derselbe dennoch statt und hat er Schwangerschaft zur Folge, so muß der Mann neben der Heiratssumme noch ein Strafgeld von sieben *mali*, d. i. in Geldwert eine Summe von 15 bis 20 Mark zahlen. Dieser Brauch soll offenbar die Unschuld der Braut schützen; in der Praxis aber ist oft das Gegenteil der Fall. Die stark aufs Materielle bedachten Wabende suchen absichtlich eine Versuchung herbeizuführen, um neben dem Brautpreis auch noch Strafgeld einstecken zu können.

Eine zweite Art der Ehe ist die Erbschaftsehe. Stirbt ein verheirateter Wabende, so gehen seine Frauen von rechts wegen auf den Erben über. Nächste Erben sind allemal die Brüder des Verstorbenen, nach dem Ableben der Brüder deren Söhne. Diese verteilen sich die Frauen in derselben Weise wie die Güter des Erblassers. Eine solche Erbschaft wird unter besonderen Formalitäten angetreten; aber die Ehe mit einer ererbten Frau hat in der Einschätzung der Leute nicht denselben Wert wie die Ehe mit Heiratsgut. Das zeigte mir folgendes Erlebnis. Eines Tages fragte ich ohne weitere Absicht, wie viel Frauen der Häuptling X besitze. „Er hat deren zehn“, lautete die Antwort; „aber nur drei hat er mit Heiratsgut erworben, die übrigen hat er von seinem Bruder geerbt.“

In einzelnen Fällen gibt es auch sogenannte Probeehen. Sie kommen meist bei solchen Frauen vor, die schon zu wiederholten Malen Ehescheidung erwirkt haben. Da bei solchen Ehescheidungen die Rückerstattung des Heiratsgutes immer Schwierigkeiten bereitet, so ziehen beide Teile vor, erst einige

¹ Vgl. meinen Artikel „Brautwerbung und Hochzeit bei den Wabende“, „Anthropos“, VI (1911), S. 893—900.

Zeit versuchshalber zusammenzuleben. Rechtskraft erlangt eine derartige Verbindung erst durch die Zahlung des Heiratsgutes; bis dahin gilt sie vielmehr als unerlaubtes Verhältnis, nicht als eigentliche Ehe.

Dasselbe gilt von der Ehe aus freier Liebe. Solche finden hie und da bei sogenannten „Sitzengebliebenen“ statt, d. i. bei solchen Frauen, für die niemand den Bräutpreis zu riskieren wagte, sei es wegen ihres bösen Charakters, sei es wegen körperlicher Mängel. Um der Schmach der Kinderlosigkeit zu entgehen und überhaupt im Leben eine Stütze zu haben, schließen sich diese Frauen aus freier Übereinkunft einem Manne an, meist einem armen Schlucker, der das nötige Heiratsgut nicht aufreiben konnte. Die beiden leben zusammen, solange es dauert; aber ihre Verbindung hat keinerlei Rechtskraft und kann nach Belieben aufgelöst werden.

2. Natur und Eigenschaften der Ehe.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Begriff einer wahren und rechtmäßigen Ehe bei den Wabende vorhanden ist; aber dieser Begriff ist unvollkommen und entspricht nicht allseitig den Ansprüchen der Menschenwürde. Am deutlichsten tritt dies bei der Erbschaftsehe zutage, wo die Frau gleichsam als Sache zur Erbschaftsmasse gerechnet wird; aber auch bei der Ehe durch Werbung zeigt sich diese Unvollkommenheit. Die persönliche Neigung des Mädchens tritt vor dem Willen und den Interessen der Familie ganz in den Hintergrund. Gewiß mag ja in vielen Fällen die Frau ihre Einwilligung zu der von der Familie beschlossenen Ehe geben; aber es sind auch Fälle genug bekannt, in denen das Mädchen durch Mißhandlung und Schläge zur Ehe gezwungen wurde. Jedenfalls liegt die bindende Kraft des Ehevertrages weniger in der freien Willenseinigung der Eheschließenden als vielmehr in der Zahlung des Heiratsgutes und dessen Annahme seitens der Familie des Mädchens. Hierin dürfte man meines Erachtens das Fundamentalprinzip des ganzen Eherechtes der Wabende finden. Ehen aus freier Übereinkunft sind nicht rechtskräftig, weil eben die Familie kein Heiratsgut empfangen hat. Andererseits bleibt beim Tode des Mannes die Frau in dessen Familie, weil diese ja zur Zahlung des Heiratsgutes beigesteuert hat. Das ganze Verfahren bei Ehescheidungen beruht ebenfalls auf diesem Prinzip, wie wir später sehen werden.

Obgleich das geschäftliche Moment derart in den Vordergrund tritt, sehen die Wabende die Eheschließung doch keineswegs als einen Kaufvertrag an. Das kommt in den Hochzeitsgebräuchen deutlich zum Ausdruck. In der Traurede verfehlen sie niemals zu bemerken: „Wir verkaufen unser Kind nicht, unsere Tochter ist keine Sklavin“ u. dgl. m. Sie tun allerdings gut daran, dies besonders hervorzuheben, da man in der Praxis manchmal das Gegenteil glauben könnte.

Neben dem Mangel an freier Wahl sind Vielweiberei und Ehescheidung schwere Wunden für das Familienleben. Nur die Ärmsten begnügen sich mit einer Frau; die meisten haben zwei bis drei, die Häuptlinge manchmal zehn bis zwölf; Katunka, der einflußreichste, hat deren Zahl bis auf 30 gebracht. Dabei heiraten ganz „alte Herren“ manchmal blutjunge Mädchen, ohne daß

die öffentliche Meinung darin etwas Unziemendes sähe. Er hat ja Geld, sagen sie, warum sollte er sich nicht eine hübsche Frau nehmen?

Bei der rechtmäßigen Ehe wird der Bund auf Lebenszeit abgeschlossen, doch nur bedingungsweise, d. h. wenn keine besonderen Schwierigkeiten erwachsen. Auch dies kommt bei dem Hochzeitszeremoniell klar zum Ausdruck und entspricht zugleich der ganzen Rechtsanschauung der Wabende: durch die Rückerstattung des Heiratsgutes muß die Frau wieder frei werden und in ihre Familie zurückkehren können. Tatsächlich sind die Ehescheidungen sehr häufig.

3. Gegenseitige Rechte und Pflichten der Eheleute.

Die polygamische Ehe hat zur Folge, daß die Gleichstellung des Weibes mit dem Manne in bezug auf die ehelichen Rechte verschwunden ist. Der Mann wendet seine Gunst bald dieser, bald jener seiner Frauen zu, und dem Wechsel der Liebe entspricht die Behandlung. Allgemein wird es jedoch als eine Pflichtverletzung angesehen, wenn der Mann eine seiner Frauen derart vernachlässigt, daß sie der nötigen Wohnung oder Kleidung entbehrt. Die Frau ihrerseits hat größere und schwerere Pflichten zu erfüllen. Vor allem muß sie ihrem Manne die eheliche Treue wahren. Ehebruch gilt als strafbares Vergehen. Merkwürdigerweise ist die Frau selbst meistens strafflos; die ganze Schuld wird dem Verführer zugeschoben. Wurde er vom Ehemann im Delikte selbst ertappt, so hatte dieser das Recht, ihn einfach zu töten; andernfalls mußte nach Beweis der Schuld eine Entschädigung gezahlt werden. Selbstredend findet das Recht der Tötung seit der Besitzergreifung der deutschen Regierung keine Anwendung mehr; in allen Fällen wird nunmehr Sühnegeld gezahlt. Dieses kommt dem Manne zu; doch ist er verpflichtet, den Verwandten der Frau einen Teil abzugeben. Unterläßt er dies, so gewinnt die Familie der Frau neues Anrecht auf dieselbe, und wenn nach wiederholten Fällen der Ehebruchsverdienst der Brautsumme gleichkäme, so ginge die Frau wieder in den Besitz ihrer Familie über. — Besonders schwer wird Blutschande geahndet. In früheren Zeiten wurde dieses Vergehen mit Landesverweisung oder gar mit dem Feuertode bestraft, und zwar wurde die Strafe auf beide Teile in gleicher Weise verhängt.

Der Frau liegt ferner die Erziehung der Kinder ob. Erst wenn die Knaben größer sind und arbeiten können, schließen sie sich dem Vater an; was die Töchter angeht, so kümmert er sich erst um dieselben, wenn die Frage der Heirat und des zu empfangenden Heiratsgutes heranrückt.

Bei der Bestellung der Felder hat die Frau ebenfalls den Löwenanteil. In früheren Zeiten lag der Ackerbau sogar vollständig in den Händen der Weiber und der Sklaven; die freien Wabende beschäftigten sich nur mit Jagd, Krieg und räuberischen Überfällen. Jetzt hat die „heilige Ordnung, segensreiche Himmelstochter“ auch diese ungeselligen Wilden an mildere Sitten gewöhnt, und notgedrungen widmen sie sich nunmehr dem Ackerbau. Der Mann rodet und ackert; das Reinhalten der Felder, das Einheimsen der Ernte und deren Aufbewahrung sind Sache der Frauen. Die Ertragnisse der so bestellten Felder sind gemeinsames Vermögen und dienen zum gemeinsamen Unterhalt. Was die Frau durch eigene Tätigkeit erwirbt, beispielsweise durch

Töpferarbeiten u. dgl., ist ihr persönliches Eigentum; sie hat darüber freies Verfügungsrecht. Selbst über die Erträgnisse der gemeinsam bestellten Äcker darf sie ziemlich frei verfügen, vorausgesetzt daß sie auch dem eigenen Manne gute Pflege angedeihen läßt.

Die Mahlzeit wird stets getrennt eingenommen. Der Mann ißt mit seinen Freunden und den bereits erwachsenen Söhnen; die Frau ißt mit ihren Kindern, zu denen sie eine Mitfrau oder Freundin einladet. Nur beim Biertrinken sitzen beide Geschlechter zusammen.

4. Verhältnis der Frauen untereinander.

Der Ehemann muß, wenn er mehrere Frauen hat, jeder eine besondere Hütte bauen, da ein gemeinsames Zusammenleben der Weiber ganz unmöglich wäre. Diese Hütten liegen meist nahe bei einander und werden durch eine Umfriedung aus Schilfrohr oder eine lebende Hecke zu einem Ganzen verbunden. Häuptlinge, welche über eine größere Zahl von Frauen verfügen, weisen ihnen manchmal auch verschiedene Dörfer zum Wohnen an.

Jede Frau führt ihren kleinen Haushalt. Sie hat ihre Küchengeräte, ihre Töpfe, ihre Vorräte an Nahrung, ihre Kleider, und keine der Mitfrauen hat ein Recht auf diese Dinge. Sogar der Eheherr hat kein Recht, der einen etwas zu nehmen, um es der anderen zuzuwenden; er kann nur persönlichen Mitgenuß beanspruchen.

Die Kinder leben mit ihrer Mutter; indes nennen sie alle übrigen Frauen des Vaters gleichfalls Mutter. Vorausgesetzt daß der Zwist unter den Frauen nicht allzu heftig ist, sind sie bei allen gern gesehen und gut gepflegt.

Bei mehreren Frauen ist stets eine Oberfrau. Sie hat gewöhnlich eine größere und schönere Hütte, die auch dem Manne zum gewöhnlichen Aufenthalt dient. Sie hat ferner das Vorrecht, die Fremden zu bewirten und übt überhaupt eine Art Aufsichtsrecht über die Mitfrauen aus. Bei den Kindern kommen diese Vorrechte jedoch nicht zur Geltung, da, wie oben bemerkt wurde, das Erbrecht der Linie der Brüder folgt.

5. Eehindernisse.

Totemistische Eehindernisse konnte ich nicht entdecken. Man versicherte mir im Gegenteil; daß die Ehe zwischen Personen desselben Totems gestattet ist, vorausgesetzt daß keine Blutsverwandtschaft zwischen den beiden besteht. Blutsverwandtschaft ist in der Tat ein Eehindernis und zwar in weitgehendem Grade.

Un erlaubt ist vor allem die Ehe in direkter Linie, Mutter—Sohn, Großvater—Enkelin usw. Dabei ist zu bemerken, daß nur die Ehe mit der leiblichen Mutter untersagt ist, dagegen kann der Sohn die andern Weiber seines Vaters zur Frau bekommen. Es ist sogar Sitte, daß die erwachsenen Söhne beim Ableben ihres Vaters eine Frau aus dem Nachlaß erhalten, falls die Zahl hinreichend und die Onkel nicht allzu egoistisch sind; ein striktes Recht hat der Sohn jedoch nicht. Einen diesbezüglichen, höchst seltsamen Fall erlebte ich vor ungefähr drei Jahren. Kasagama, der Vorsteher eines in der Nähe Karemas gelegenen Dorfes, war mit seinem Bruder verfeindet und hatte des-

halb erklärt, keine seiner Frauen solle zum Bruder übergehen. Nach dem Tode Kasagamas folgten die Frauen dieser Anordnung ihres Eheherrn; alle weigerten sich, dem rechtmäßigen Erben zu folgen; sie gingen zum Sohne Kasagamas, mit Ausnahme dessen leiblicher Mutter, welche einem entfernteren Verwandten übergeben wurde.

Geschwisterehe ist ebenfalls unerlaubt. Als Geschwister gelten sämtliche Kinder eines Polygamisten und ferner alle Vettern und Basen, selbst im dritten und vierten Grade.

Schwägerschaft ist in dem Sinne ein Ehehindernis, daß der Ehemann nicht die Mutter seiner Frau, die Ehefrau nicht den Vater ihres Mannes heiraten darf; wohl aber darf der Mann die Schwester seiner Frau heiraten, ja beim Tode der Frau hat er sogar das Recht, die Schwester als Ersatz zu bekommen (siehe unten S. 786).

Staatliche Ehehindernisse, wie Minderjährigkeit u. dgl. gibt es nicht. Mädchen werden oft vor der Reife verhehlicht; verlobt werden sie häufig bereits im zarten Kindesalter, ja hie und da sollen sie schon vor der Geburt verschachert werden.

Wird nach Vollzug der Ehe ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Mann und Frau entdeckt, so ist die Ehe deshalb nicht ungültig; das Ehebett ist aber gleichsam befleckt und muß durch eine religiöse Zeremonie entsühnt werden.

6. Ehescheidung.

Bei der Ehescheidung insbesondere ist zwischen rechtmäßiger Ehe und **unrechtmäßiger Ehe zu unterscheiden.**

Die unrechtmäßige Ehe (Probeehe oder Ehe aus freier Liebe) kann nach Belieben aufgelöst werden. Sind Kinder aus der Ehe hervorgegangen, so folgen sie der Mutter, bzw. sie gehören der Familie der Mutter; der Vater hat keinerlei Ansprüche darauf. Hatte die Frau bei Bestellung der Felder ihre eigenen Ackergeräte, so hat sie bei der Trennung Recht auf den gesamten Ertrag der Felder; hatte jedoch der Mann Saatgut und Ackergeräte geliefert, so kommt ein Drittel des Ertrages der Frau zu, und zwei Drittel verbleiben dem Manne.

Die rechtmäßige Ehe (Ehe mit Heiratsgut und Erbschaftsehe) hat eine größere Festigkeit. Dieselbe beruht jedoch nicht auf dem inneren Wesen des Ehebundes, sondern rein äußerlich auf der Zahlung des Heiratsgutes seitens des Mannes, bzw. seiner Familie und dem Empfang desselben seitens der Familie der Frau. Diese hat die Brautsumme unter die verschiedenen Familienmitglieder verteilt und meistens rasch aufgezehrt. Da ist die Rückgabe oft schwer; in allen Fällen aber ist die Ehescheidung dem Belieben der Eheleute entzogen und zur Sache des Familienrates geworden, da alle in demselben Maße zur Wiedererstattung verpflichtet sind, in welchem sie bei der Eheschließung empfangen haben. Nichtsdestoweniger ist die Scheidung sehr häufig; sie bildet den Hauptgegenstand der Gerichtsverhandlungen, und Gott weiß, wieviel Zeit und Mühe der arme Negerverstand auf die Erledigung solcher Prozesse verwendet.

Impotenz und Kinderlosigkeit sind ohne weiteres Gründe zur Ehescheidung. Dasselbe gilt, wenn die Frau von einer unheilbaren Krankheit, wie Aussatz

Blindheit u. dgl. befallen wird. Der Mann schickt sie in ihre Familie zurück, und diese ist verpflichtet, das Heiratsgut in seiner Gesamtheit zurückzuerstatten. Zieht sich die Frau durch unerlaubten Umgang eine ansteckende Krankheit zu, so hat der Ehemann die Wahl: er kann die Schuldige behalten und vom Verführer ein Bußgeld annehmen, oder aber er kann sie unter Rückgabe des Heiratsgutes entlassen, und dann kommt das Bußgeld der Familie der Frau zu. Bloßer Ehebruch ist kein Grund zur Ehescheidung, sondern wird durch Strafgeld gesühnt. Bei oft wiederholter Untreue kann Ehescheidung eintreten; der Mann erhält das Heiratsgut zurück, jedoch unter Abzug des in früheren Verfehlungsfällen erhaltenen Sündegeldes.

Andere Gründe sind unüberwindliche Abneigung, schlechte Behandlung von seiten des Mannes, gewohnheitsmäßige Trägheit oder böser Charakter seitens der Frau. Mann und Frau können in gleicher Weise die Ehescheidung beantragen; meist kommen sie jedoch den Verhandlungen zuvor, indem der Mann sein Eheweib davonjagt, oder dieses einfach davonläuft, sei es um in die eigene Familie zurückzukehren, sei es um einem anderen Liebhaber zu folgen; die nachfolgenden Verhandlungen haben dann nur die Wiedererstattung des Heiratsgutes zum Gegenstande.

Die beiderseitigen Familienmitglieder regeln die Eheangelegenheiten meist unter sich; wird keine Einigung erzielt, so wird die Sache dem Dorfschulzen oder dem Häuptling zur Entscheidung vorgelegt. Seit Einführung der deutschen Verwaltung appelliert man in höherer Instanz natürlich an die europäische Behörde.

Sind Kinder aus der rechtmäßigen Ehe hervorgegangen, so hat der Mann die Wahl, das Heiratsgut zurückzufordern, und in diesem Falle folgen sämtliche Kinder der Mutter, oder aber auf das Heiratsgut zu verzichten, und dann verbleiben ihm die Kinder als Eigentum. Letzteres wird vorgezogen, wenn unter den Kindern sich Mädchen befinden, da dann bei der Heirat der Vater und dessen Familie den Brautpreis empfangen.

Die Felder und deren Ertrag verbleiben dem Manne, vorausgesetzt daß die Frau nicht von seiten ihrer Familie eigene Felder und eigenes Saatgut erhalten hatte.

7. Auflösung der Ehe durch den Tod.

Schon bei der Erbschaftsehe ist gesagt worden, daß beim Tode des Mannes die rechtmäßig erworbene Frau auf dessen Erbe übergeht.

Stirbt die Frau, so hat der Ehemann das Recht, eine Schwester oder Verwandte zum Ersatz zu ehelichen, oder aber die Familie der Frau muß das gezahlte Heiratsgut zurückerstatten. Das gilt seltsamerweise, selbst wenn die beiden lange Jahre hindurch zusammengelebt haben, und die Frau eines ganz natürlichen Todes stirbt. Ich selbst habe in Karema folgendes Beispiel erlebt. Die Ehefrau eines gewissen Marionsi starb im Alter von vielleicht 60 Jahren; er selbst mochte nicht weniger zählen. Nachdem „der tiefbetrübte Gatte“ sein vielgeliebtes Weib in gebührender Weise beweint hatte, schien ihm nichts Natürlicheres und Eiligeres zu tun zu sein, als zu deren Familie zu gehen und eine andere Frau zu fordern. Die schickte ihn freilich mit leeren Händen zurück, indem sie sagte, sie hätten keine unverheiratete Frau in ihrem Familienver-

bande und auch das Heiratsgut könne nicht mehr beigebracht werden; aber sein gutes Recht wagten sie nicht zu leugnen. So mag es nun freilich manchem anderen ergehen. Nur einflußreichen oder gefürchteten Häuptlingen gelingt es, diesem sonderbaren Rechte in gleichem Falle Durchführung zu verschaffen; dagegen ist nach kurzer Ehe die Anwendung ganz allgemein.

Heiratet der Witwer die Schwester oder Verwandte seiner verstorbenen Frau, so muß eine bescheidene Summe von drei bis vier *mali*, d. i. ein Geldwert von 8 bis 10 Mark als Zuschlag zu dem erstmalig gezahlten Heiratsgute gegeben werden; ohne jegliches Heiratsgut hätte die neue Ehe keine Rechtskraft.

8. Anhang.

I. Ehen der Sklaven. — Da die Wabende in früheren Zeiten kriegerisch sehr tätig waren, so besaßen sie zahlreiche Sklaven; diese waren ja die willkommenste Kriegsbeute. Die weiblichen Sklaven wurden in der Regel den Frauen zugesellt. Der Herr pflegte mit ihnen geschlechtlichen Umgang und behandelte sie im übrigen fast wie die Ehefrauen; doch galt das Verhältnis zur Sklavin nicht als eigentliche Ehe. Der Unterschied zeigte sich insbesondere auch darin, daß der Herr die Sklavin nach Belieben verkaufen oder verschenken konnte, während dies bei Ehefrauen nicht vorkam oder doch nur in äußerster Notlage.

Über die Eheverhältnisse der männlichen Hörigen gab mir der Nyampara (Minister) des Häuptlings Kasagula folgende Aufschlüsse:

In den meisten Fällen gab der Herr selbst dem Sklaven eine Frau zur Befriedigung der natürlichen Triebe und zur Erzeugung von Kindern. Diese gehörten dem Herrn; doch wurden sie im allgemeinen besser behandelt als die im Kriege erbeuteten Sklaven. Einen im Hause geborenen Sklaven zu verkaufen, galt als Hartherzigkeit und Schmach. Das Eheverhältnis der Sklaven konnte vom Herrn willkürlich aufgelöst werden, und wo das eigene Interesse dazu riet, nahmen sie keinen Anstand, von diesem Rechte Gebrauch zu machen.

In günstigeren Fällen erlaubte der Herr seinem Sklaven, durch eigene Tätigkeit persönlichen Besitz zu erwerben. Damit war dem Sklaven zugleich die Möglichkeit gegeben, durch Erlegung der nötigen Brautsumme eine Frau nach eigener Wahl zu heiraten. In diesem Falle konnte der Herr die Ehe nicht auflösen; doch gehörten die aus der Ehe hervorgehenden Kinder zur Hälfte ihm, zur Hälfte gehörten sie dem Sklaven. Die freigebornen Kinder verehrten zwar im Herrn ihren väterlichen Vorgesetzten und halfen ihm gelegentlich bei seinen Arbeiten; aber ein Recht auf ihre Dienstleistung besaß der Herr nicht.

Diese Unterscheidungen hatten besonders praktische Bedeutung, wenn Mädchen aus der Ehe geboren wurden; denn bei deren Verheiratung wurde das Brautgeld nach den angegebenen Prinzipien verteilt.

II. Scheinehen mit Geistern. — Solche werden manchmal als Erfüllung von Gelübden eingegangen. Eine Frau beispielsweise, welche lange auf Kindersegen gewartet, fleht zu Msomwera oder einer anderen Gottheit: Wenn du mir eine Tochter schenkst, will ich sie dir zur Frau bestimmen. Wird die Beterin hernach wirklich mit einer Tochter beglückt, so wartet sie, bis dieselbe das heiratsfähige Alter erreicht hat. Dann führt sie das Kind zum

Priester, und dieser vermählt es dem betreffenden Gotte durch Besprengung mit Fetischwasser. Von nun an gilt es als Frau des Gottes. Diese Scheinehe schließt die wirkliche Ehe nicht aus, jedoch müssen vor Eingehung derselben dem Gotte gegenüber gewisse Formalitäten erfüllt werden. Zunächst muß er in gebührender Weise davon in Kenntniss gesetzt werden, daß seine Frau ein Ehebündnis mit einem sterblichen Manne schließen möchte. Sodann muß ihm ein Teil des Heiratsgutes dargebracht werden. Befindet sich unter den Brautgeschenken eine Ziege oder ein Schaf, so wird damit dem Gotte ein Opfer dargebracht; anderenfalls begnügt man sich damit, am Göttersitze einen Streifen Tuch oder einige Perlen aufzuhängen. Der genügsame Gott hat jetzt nichts mehr gegen die Heirat einzuwenden; im Gegenteil, seine Liebe begleitet die Frau in den neuen Ehebund. Würde sie beispielsweise vom Manne übel behandelt, so würde der Gott zu ihrem Schutze herbeieilen und schlimme Rache am Frevler nehmen. In einem Falle wurde mir sogar erzählt, daß die Frau sich rühmte, die Himmlischen hätten sich ihr in ehelichem Verkehr zugesellt. Es dürfte sich jedoch hier eher um listige Ausreden einer Untreuen oder um Wahngelüste einer Geisteskranken handeln als um wirkliche Vorstellungen des Volksglaubens.



Die Tracht in Ruanda (Deutsch-Ostafrika)¹.

Von P. P. SCHUMACHER, von den „Weißen Vätern“, Kabgáyi, Ruanda.

I. Die gewöhnliche Tracht.

1. Bei den Batutsi.

a) **Knaben.** — Hier ist kein Unterschied zwischen Hirten und Nicht-Hirten zu machen. Ferner bemerke ich im vorhinein, daß ich ausschließlich die Nationaltracht behandle; denn seitdem die Stoffe eingeführt sind, haben diese fast alle Kulturunterschiede in der Bekleidung aus dem Felde geräumt. Diese Bemerkung gilt allgemein.

Vor allem kleiden sich die Knaben mit den *impu z'amašábure*², d. h. präparierten Fellen mit langen Fellfransen (*indéngera*). Die *indéngera* bestehen nur aus Kuhfell und reichen vom Oberschenkel bis auf die Füße. Sie werden mit einer Fellschnur (*umušúmi*)³ gürtelartig um die Lenden festgehalten. Als allgemeine Regel kann man aufstellen, daß bei den *Batutsi* keine Schaf- und Ziegenfelle zur Verwendung kommen, es müßten denn äußerste Notfälle sein. Am meisten in Betracht kommen *impara*- (Antilopen-) und Kuhfelle.

Als Schmuck kommt hinzu: Halsperlenschnüre (*inígi*), Arm- und Fußflechtringe (*ibítare*)⁴ aus Kupferdraht.

b) **Mädchen.** — Ihre Kleidung ist im wesentlichen die obige; interessant ist zu bemerken, daß sie keinen Gebrauch von Stoffen machen, während die *Bahútu*-Mädchen, wenigstens solche, die mit dem Europäer in Berührung kommen, Stoffe tragen. Die *Batutsi*-Mädchen leben bekanntlich verborgen, wie auch die Frauen.

c) **Jünglinge.** — Obige *mikáne*, vielfach aus Leopardenfell, sonst Kuh- und Antilopenfell.

Als Schmuck: *inígi*, *ibítare* an Ober- und Unterarm; *inéreri* an den Füßen. Dieser letzteren gibt es drei Arten, alle aus feinem Eisendraht geflochten:

1. Die *indémbe* (Sing. *ururémbe*): Auf Kuhschwanzhaar gerollt in der Weise, daß das Haar nicht zum Vorschein kommt; werden jetzt nur mehr von den *Bahútu* getragen.

2. *nabusénzi* (*ubusénzi* = Kuhschwanzquaste oder -haar): Das Haar scheint durch; auch nur mehr von *Bahútu* getragen.

3. *ibirúša*: Ganz aus Eisendraht; die spezifischen Fußringe für Häuptlinge und deren Söhne.

Bei den ganz Reichen kommt auch noch das Überwurfsfell (*umwitéro*) hinzu, nur aus Kuhfell; es fällt über den Rücken hinab. Auch die *bákwe* (Hochzeitsgäste) tragen den *umwitéro*. Den Schmuck zu vervollständigen, legen die Reichen noch Kopfbänder (Fell- oder Stoffstreifen) und Halsperlenschnüre an.

¹ Vgl. auch P. SCHUMACHER, „Die Ehe in Ruanda“, „Anthropos“, V (1910), S. 870—906; „Das Eherecht in Ruanda“, VII (1912), S. 1—32.

² Auch *imikáne* genannt, von *kukána* (zuschneiden).

³ Arme *Batutsi* haben oft keine *mišúmi*, sondern kneten einfach die Fellbeine zusammen. Die *mišúmi* sind meist nur aus Kuhfell, bei Reichen aus Otterfell.

⁴ Die *ibítare* sind in zwei Arten vorhanden, aber nur durch die Farbe des Kupferdrahtes verschieden.

d) **Jungfrauen.** — *imikáne* aus Tier- oder Kuhfell. Oben erwähnter Hals- und Armschmuck. An den Füßen die *bútega* (Grasbänder). Auf dem Kopfe haben sie nur die *masúnzo* (Haarwülste), wie die gesamte Männerwelt, bloß in Spiralmustern, während es bei ersteren eher quer- und schräggestehende Halbkreise sind. Auch tragen die Mädchen keinen Haarschmuck, da das *kurtmba* (kokettieren, sich fein machen) nur den Frauen zukommt.

Der *bútega* gibt es wieder drei Arten:

1. *igikáka* aus *rutúnda*-Gras, nur für vornehme Frauen. *igikáka* als Name bedeutet die ganz weiten *bútega*, die bei den Allervornehmsten, z. B. der Sultansmutter, bis an die 40—50 cm und darüber Durchmesser haben können¹. Sie reichen bei diesen bis mindestens an die Knie und sollen in Summa bei der *nirayuhi*, der jetzigen Königsmutter, die Breite von zwei nebeneinanderstehenden Männern einnehmen. *rutúnda*-Gras findet sich nur auf dem nord-westlichen Gebiet.

2. *amániga*, auch aus *intúnda* (Plur. von *rutúnda*), aber in gewöhnlicher Größe, d. h. 12—20 cm; diese sind auch einfachen *Baťuťsi*- und wohlhabenderen *Bahútu*-Frauen zugänglich, während die obigen, wenn ich nicht irre, um einen kleinen Stier das Tausend eingekauft werden. Aber schon die Reise wird wegen ihrer Gefahren vielen unmöglich.

3. *ubuťózano*²: Gewöhnliche *bútega* aus Papyrusbast und *rumáfu*-Gras (wilde Eleusine). Dieses sind die *bútega* der *Bahútu*-Frauen.

e) **Männer.** — Früher wie unter „c) Jünglinge“ gekleidet; jetzt tragen sie fast ausnahmslos Stoffe.

f) **Frauen.** — Jetzt auch nur Stoffe; früher trugen die *Baťuťsi*-Frauen die *inkánda* (Kuhfellschurz) wie die *Bahútu*-Frauen. Die Präparation des Felles ist ziemlich kompliziert; hier die Vornahmen der Reihe nach:

1. *kuhára* (die *inkúru* abschaben); *inkúru* sind die Unterhaut- oder Innenhautspäne resp. Fleischstreifen, die als Leckerbissen den Speisen beigemischt werden. Der äußere Rand wird nicht beschabt, so daß eine gürtelartige Zone frei bleibt, die sog. *ibíkobo*, welche abgetrennt und nach Entfernung der Haare ganz gegessen werden.

2. *kuńúka* (mit Füßen weichstampfen).

3. *kubámba* (mit Holzpflöckchen über den Boden ausspannen).

4. *kuśiśtma* (mit Dornbesen auf der Innenseite, sagen wir, eine Art Sammethaar aufkratzen).

5. *kukána* (zuschneiden).

6. *kuńúka* ([zum zweitenmal] bestampfen).

7. *kwósa* (das mit Rötöl und Butter eingeriebene Fell dem *mibávu*-Räucherwerk aussetzen, also parfümieren).

Um die *inkánda* kommt der Gürtel mit dem Philtronfläschchen, beides zusammen *umwéko* genannt. Der Gürtel ist aus *butúmba* (Bananenfasern) oder aus *muwúmu* (*Ficus*).

¹ Damit die weiten Ringe gut anliegen, wird zuerst mit engeren, von unten bei den Knöcheln angefangen, ausgefüllt.

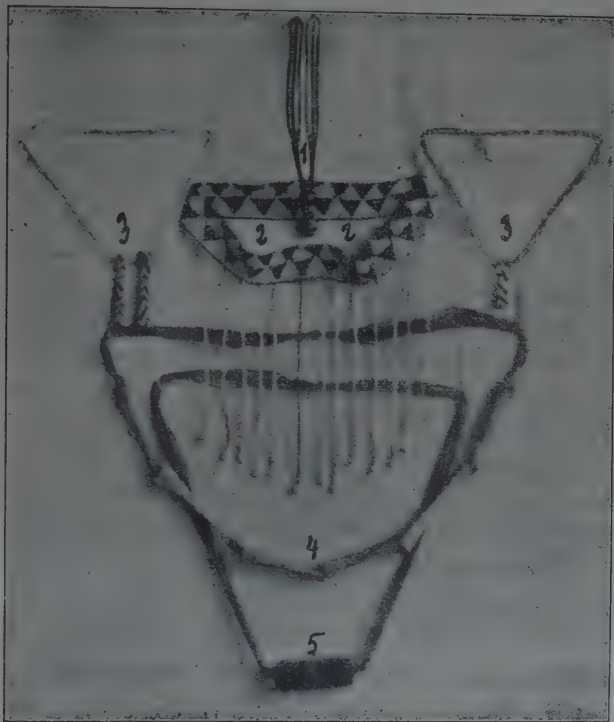
² Auch *ubuzógano* genannt.

Auf dem Kopfe tragen sie verschiedene Schmucksachen:

igikūbge (Perlenkrone oder -band mit herabhängenden Perlenschnüren [oder auch ohne Schnüre], die öfters in Amulette endigen; alles bestickt mit Perlen in vielfarbigen Mustern). (Siehe Abb.)

išoro (oben auf dem Kopfe nach hinten geneigt getragene, gekrümmte Längsgitterstange aus Kupferdraht). (Siehe Abb.)

imítako ([*kutáka* mit Perlen besticken] Hölzchen oder geschnitzte Hörnchen mit Perlen bestickt; auch dickere rundliche Amulette [bombenförmig], die über die Brust herabhängen). (Siehe Abb. „*imāna*“.)



Amulette und Schmucksachen, nur von Ruanda-Häuptlingen und deren Frauen getragen.

- | | |
|---|---|
| 1. <i>išoro</i> aus zweifarbigen Kupferdraht. | 4. <i>ihūndo</i> Amulette aus Lammknochen, auf <i>ubukivu</i> (Gras) gereiht. |
| 2. <i>igikūbge</i> Schnüre, fallen übers Gesicht. | 5. <i>imāna</i> Amulett in Rindenstoff gewickelt. |
| 3. <i>amahembe</i> Perlenstickerei auf Hölzchen. | |

Um den Hals und um den Kopf weitere Perlenschnüre.

Auch die *Batūtsi*-Frauen tragen nach ihrer Niederkunft in ihrer Eigenschaft als Mutter das *rugōri* aus Sorghostengelrinde auf dem Kopfe.

Das *rugōri* in irgendeiner Weise beschädigen oder verhöhnen, gilt als schwere Beleidigung für den Mann, der hie und da sogar Blutpreis dafür fordert. Beim Verlust des Mannes wirft die Frau das *rugōri* weg.

Bleibt das *runigi rgwo mu nda*, die Leibperlenschnur, die bei den *Batūtsi*-Frauen sorgfältig unter den Kleidern um den Leib, bei *Bahutu*-Frauen,

wenn auch, dann aber schon weniger versteckt, getragen wird¹. Es ist die „Perlenschnur des Mannes“, die „nur er betrachtet“. Bei Ehescheidung fordert er sie zurück.

2. Bei den Bahútu.

Ich bringe in Erinnerung, daß die Kinder aller drei Kasten, männlichen und weiblichen Geschlechtes, bis etwa zum zehnten Lebensjahre nackt gehen, manchmal auch weit darüber hinaus.

a) **Knaben (abahūngu)**. — Kuh-, Ziegen- oder Schaffell; auch Ficus-Rindenstoff. Die *mišúmi* sind aus Kuhfell. Das *mušúmi* verbindet die Vorderbeine des Felles und wird in der Weise umgehängt, daß das Fell nur eine Seite, Leib und Rücken, bedeckt, während die andere Seite nackt bleibt. Das für Ziegen- und Schaffell; das Kuhfell wird um die Lenden getragen und mit einem Gürtelstreifen aus Kuhfell (*umuhúta*) festgehalten.

Die kleinen Hirtenknaben, um nicht zu sehr unter der Kälte zu leiden, weben, respektive flechten sich Lendenzeug aus *butúmba* oder der *ifúrgwe*-Nesselstaude mit etwa 30 cm lang herabhängenden, dichten Fransen; vielfach tragen sie ihr Zeug auch über dem Rücken, so daß ihr ganzes unteres Dasein dem freien Sonnenblicke ausgesetzt bleibt. Dieses Kleidungsstück heißt *ikiyóngá* oder *ikišándiko*.

Schmuck um Hals, Arme und Füße wie oben, nur weniger ausgesucht und reich.

b) **Mädchen (abakōbga)**. — Wie die Knaben; nur nie *ibiyóngá*. Sie tragen auch Rindenstoffe um die Lenden mit *indēngera* aus *butúmba*, ganz nach dem Muster oben beschriebener *amašátúre* (*imikáne*). An den Füßen haben sie die *ubužóbano* oder *amániga*, wenn der Vater ihnen gut ist. Die *masúnzo* sind also, wie erwähnt, spiralförmig, meistens flach gestutzt, weil die Bahútu-Mädchen viel auf dem Kopfe tragen müssen; mitunter bleiben sie auch lang. Immer aber sind die *masúnzo* der Mädchen breiter als beim männlichen Geschlecht.

Die *masúnzo* spielen eine gewisse Rolle im öffentlichen Leben. Beim Tode des Sultans müssen alle Männer die *masúnzo* wegrasieren, und die Frauen dürfen die *ingóri* nicht mehr tragen. Die Mädchen brauchen ihre *masúnzo* in diesem Falle nicht abrasieren zu lassen, dürfen aber dafür nicht ausgehen. Wird ein Mädchen draußen angetroffen, so bemächtigt man sich ihrer und beraubt sie ihres Haarschmuckes. Wird ein Mann „ungeschoren“ angetroffen, so schlägt oder tötet man ihn.

Beim Tode der Sultansmutter dagegen werden die *masúnzo* der Mädchen abrasiert, und auch hier muß die Frau ihr *rugóri* lassen; die Männer behalten die *masúnzo*.

Bei derartigen öffentlichen Trauerfällen schicken sich entfernte Freunde, wenn sie sich nicht besuchen können, ihr *mubónano* zu (*kubónana* = einander sehen), etwa „Andenken“, die Männer in Form eines Armbandes, die Frauen in Form eines Fußbandes. Wird diese Formalität unterlassen, so ist das ein böses Omen, daß sie sich nicht wiedersehen werden. Auch die Stiere werden

¹ Kommt den Bahútu-Frauen aber eigentlich nicht zu.

vier Monate lang aus den Herden genommen, und selbst viele Leute glauben (mehr spekulativ als praktisch), daß während dieser Zeit kein Beischlaf ausgeübt werden könne. Es findet kein *kubándwa*, kein *kuróngora*, kein *kubína* noch Tanz u. dgl. statt; selbst die Feldarbeiten werden eingestellt, längere oder kürzere Zeit, je nach der Würde des Verstorbenen, Sultans oder Häuptlings, derart, daß es oft zu wirklicher Hungersnot kommt, wenn dieses *kusibirira* (sich enthalten für...) z. B. gerade in die Regenzeit fällt. Für den verstorbenen Großhäuptling *Kabdre* dauert das *kusibirira* jetzt in der Regenzeit einen Monat. Der Tod eines Sultans (mindestens vier Monate Trauerzeit) wird denn auch *izuru riba ragúye* (der Himmel ist, er ist gefallen) genannt.

c) **Jünglinge und Männer (*abásore, abagábo*).** — Schaf- und Ziegenfelle; auch Ficus-Rindenstoffe (*impúzu*); Reiche und Alte tragen auch Kuhfelle.

Selbstverständlich haben alle ihre Amulette (*impígi*), Batútsi sowohl als Bahútu.

d) **Frauen (*abagóre*).** — Frauen sind, abgesehen von den Stoffen, wie die *Batútsikazi* gekleidet, nur fehlt der reiche Schmuck, da sie das *kutúka* nicht verstehen. So tragen sie denn die einfachen *inígi* um den Hals, hie und da auch das *runígi rgwo mu nda*. Letzteres wird bei ihnen jedoch als etwas prätentios angesehen, da dieses *runígi* eigentlich nur den reichen Frauen zusteht. Als Fuß- und Wadenbänder sind die *ubužóbano* und *amániga* gebräuchlich.

3. Bei den Batwa.

Diese stimmen im wesentlichen mit den Bahútu überein, nur daß sie nichts auf sich behalten können und „alles versaufen“. Kaum hat das gütige Geschick ihnen einen neuen Kuhfellschurz, ein neues Schaffell usw. in den Schoß gelegt, so wird es am folgenden Tage auch schon in Bier umgewandelt.

II. Trachten bei besonderen Gelegenheiten.

Es bliebe noch etwas zu sagen über Kleidung bei besonderen Lebensereignissen.

A. Hochzeitskleidung.

I. Bei den Batútsi.

a) **Bräutigam und *bákwe*.** — Für diese festliche Gelegenheit wird nötigerweise das Erforderliche geliehen:

inéneri z'ibirúša; *ibítare* an Handgelenk und unterem Oberarm; *inígi*; *amásaro yo ku máboko* (Armperlen, d. h. dickere Perlen); *išoro ró mu mütgwe* (siehe oben); *imitáko yo mu nda*, auch *imbábure* genannt, d. h. perlenüberstichzte Hölzchen auf dem Leibe getragen; verschiedene *imitáko* als *impígi* auf der Brust; *imitáko yo mu mütgwe* (auf dem Kopf); *urúhu rgw'ishábure* (siehe oben); *umwitéro* (siehe oben).

b) **Braut.** — *ubútega bg'ibikúka* (siehe oben), aber *bgúzura*, d. h. bis übers Knie reichend; *inígi* um Hals und Kopf. Letztere heißen *imitámirizo* und sind aus kleinen *impéke*-Perlen; massenhaft *ibítare*; *urúhu rúša*-Fell, neues (*impara*, *ingwe* oder auch Kuhfell), also nicht *inkánda*, die nur Frauen zu-

kommt; *amásaro yo ku máboko* (wie oben) dicke Perlen, an eine Schnur gereiht, etwa 21 Perlen an einer Schnur und an jedem Arm eine solche Perlen-schnur; *išoro*; *igikúbge*.

2. Bei den Bahútu.

Sie sind durchschnittlich wie gewöhnlich gekleidet, nur daß die Tracht etwas sorgfältiger gewählt wird. Sie haben demnach nie *inígi zo mu mütgwe*, *inígi zo mu nda*, *imitáko*, *išoro*, *igikúbge*.

3. Bei den Bátwa.

Auch sie bringen es bei dieser Gelegenheit so weit, ihre Garderobe etwas sorgfältiger auszugestalten. Da sie geschickte „Barbiere“ sind, ragen die prächtigsten *masúnzo* vom spiegelglatt rasierten Kopf, dem „Glanzpunkte“, auf. *Ntibasékana*: sie machen sich nicht einer über den anderen lustig, da ihrer aller Los das gleiche ist.

B. Trauerkleidung.

Um späteren Vergeßlichkeiten vorzubeugen und auf diese Weise soviel ethnographisches Material als möglich zu retten, werde ich neben der Trauerkleidung auch die Hauptgebräuche wenigstens berücksichtigen. Auch im Vorhergehenden habe ich mich nach diesem Prinzip gerichtet und werde es stets in der Folge tun, wenn die betreffenden Angaben nur nicht allzuweit außer Bereich des Themas liegen. Besser ist, ich behandle einen Gegenstand aus Vergessenheit zweimal, als ihn aus Vergessenheit überhaupt nicht zu behandeln.

Bei Batutsi, Bahútu und Bátwa sind die Gebräuche ziemlich übereinstimmend, soweit es die Armut der letzteren erlaubt.

1. **Männertracht.** *ibítare*, *inéri* und *inígi zo mu idžósi* und *inígi zo mu mütgwe* bleiben weg. Es werden gewöhnlich abgetragene Kleider angelegt und einen Monat lang wird kein Beischlaf ausgeübt¹.

Das eigentliche Trauerzeremoniell vollzieht sich in gewissen Zeitterminen.

a) *Ukwírabára* (schwarz sein).

Die *masúnzo* werden abgeschoren, und einen Monat lang überläßt man den Haarwuchs sich selbst.

Vor allem nun werden die Ältesten über das „was“ und „wie“ der Veranstaltungen befragt, einschließlich Speisen. Im allgemeinen bewegen sich die Vornahmen in folgendem Rahmen:

Es wird ein etwa $\frac{1}{2}$ m langes Stück *umuńńa* (Schirmakazie), für den Fall *igitšáno* (von *gutšána* verbrennen) genannt, in die Sterbehütte gebracht. Dieses *gitšáno* wird während vier Tagen im Herd langsam abgebrannt, da nur das Kopfstück brennen darf und je nach Bedarf langsam nachgeschoben wird. Es ist das die Arbeit eines Onkels der Familie (*sewábo*) oder dessen Kinder (*benesewábo*)². Die Asche wird in diesen vier Tagen nicht weggeräumt. Dieser Brauch hat aber keine religiöse Bedeutung:

s'ukuterekéra, n'umugénzo wa kéra.

Nicht (ist es) Manen Bier opfern, es ist ein Brauch von altersher.

¹ *Artrabura, at' umukéne muli böse, bámbargwa.*

Er ist schwarz, er ist arm in allem, was angetan wird (als Kleid).

² Wird durch *kuráguza* (Geisterfragen) bestimmt.

Nun müssen in diesem Zeitraum alle Speisen gekocht werden, die der oder die Betreffende aß, und auch alle Gegenstände müssen angerührt werden, die in seinem Gebrauche waren. Geschieht dies nicht, so werden ihre Kinder und Enkel, so sie davon essen oder sich eines solchen nicht angerührten Werkzeuges bedienen, mit Hautausschlag behaftet (*kuhumána*). So z. B. müssen die *mitáko*, die Milchgefäße usw., eben angerührt werden; alle Arten von Speisen müssen herbeigebracht werden, z. B. selbst einige Blättlein der verschiedenen Arten Feldsalat, und man genießt etwas davon. Vergaß man ein Gericht, so ißt man nicht mehr davon in der Familie, es sei denn nach einigen Generationen, wenn die Sache der Vergessenheit anheimgefallen ist. Die Gewissenhaftigkeit darin geht soweit, daß man aus großer Ferne gewisse Dinge kommen läßt, z. B. *isure* (Strauch- oder Weidenart), aus welcher Wannen, Bahútu-Schilde u. dgl. geflochten werden und die nur im westlichen Berglande zu haben sind; man schickt hin, um auch nur ein Zweiglein zu haben und es anrühren zu können. Ausgeliehenes wird zurückgefordert, oder es müßte allzuweit sein. Das alles nennt man *gúkora ibintu* (anrühren die Dinge).

Gleich nach dem Tode wird das *kumukámira* (für ihn melken) vorgenommen, d. h. es wird eine Kuh herbeigeführt, die man melkt¹. Diese Kuh soll in den meisten Fällen bald darauf sterben.

Man gibt ihm etwas Schaf- oder Antilopenhaar, oder *ivúbbe* (beliebte Grasart) in die Hand, damit sein *múzimu* den Familienangehörigen kein Leid antue, sondern im Gegenteil so lieb gegen sie sein möge, wie es all diese Dinge sind.

Dann wird ihm ein Fingerspitzenvoll Kuhmist an die Beine gestrichen, ein gleiches Symbol. Ist die Verstorbene eine Frau, so wird der Akt nur von weiblichen Personen, speziell Mädchen, ausgeführt, d. h. von den Kindern der Verstorbenen, denn eine kinderlose Frau hat keinen Anspruch auf *kwiratúra*. Nur der Mann begleitet in dem Falle die Leiche zum Begräbnis im Anschluß an ihre Angehörigen, so auch vice versa die Frau für einen kinderlosen Mann, nur daß die Frau nicht mitgeht zum Begräbnis: „Sie liegt zu Bett und weint.“ Wäre ein noch kleines Kind vorhanden, so wird es zum Begräbnis mitgetragen.

Diese abgekürzte Trauer von nur einigen Tagen (ohne *masânzo* abzurasierern; nur Frau läßt sich Haar rasieren und vielleicht auch junge Frau die *masânzo* vor dem *kutwikurura*; es heißt nämlich, sie hätte den Mann so jung getötet und muß baldigst in ihre Familie zurück) — also diese Trauer von kinderlosem Ehepaar heißt: *kwirabulira umwísgwa* (betrauern den *umwísgwa*).

Am vierten Tage trägt man die Asche des Herdes in einen Bach. Dieser Gang vollzieht sich gegen 2 Uhr morgens, „beim ersten Hahnenschrei“. Man befürchtet nämlich, gesehen zu werden, speziell von *barózi* (Zauberern)². Die Asche wird in den Bach geworfen. Würde nun ein *murózi* dieselbe auffangen und den Speisen, z. B. der Kinder, beimischen, so wäre das *kuhumána* da. Diesen Gang unternehmen nur Männer, Knaben und Mädchen; Frauen sind

¹ Für eine Frau geschieht es durch Mädchen; die Milch wird auf die Schaf- usw. Haare (siehe gleich unten) geträufelt und dann die betreffende rechte Hand geschlossen (*kupfumbatiša*).

² Man wird sich daran erinnern, daß hier in Ruanda *murózi* (Zauberer, Giftmischer) nicht gleichbedeutend ist mit *múpumu* (Opferpriester, Geisterbefrager).

ausgeschlossen¹. Ist der Akt vollzogen, so waschen sich die Teilnehmer in dem Bach.

Es ist zu bemerken, daß Frauen und Mädchen für verschiedene ihnen nicht zustehende Dinge das obige *kúkora* nicht vornehmen: sie rühren z. B. Lanzen, Bogen, Pfeile, Schilde nicht an, weil sie kein Recht haben, dieselben zu tragen.

Das ist das sogenannte *kwírabûra*, „schwarz sein“, weil man in der Zeit keine weißen Kleider tragen darf, noch auch weiße Werkzeuge u. dgl. in Gebrauch nimmt; das alles darf nur vom Tage des *kwêra* (weiß sein) ab geschehen. Während dieser Zeit enthält man sich aller Lustbarkeiten. Im allgemeinen dauert diese Trauerzeit für einen Mann zwei Monate, für eine Frau einen Monat: „Das soll bedeuten, daß der Mann über der Frau steht“ — „wenn auch alle Menschen dem Tode in gleicher Weise unterworfen sind“:

urûpfu ntirubábalira.

Der Tod leidet nicht für (jemand), d. h. hat kein Mitleid.

b) *Ukwêra* (weiß sein).

Nach einem Monate oder zwei Monaten (je nachdem, siehe oben) macht man sich an das *kuráguza*, um den *umwêza*², d. h. den Onkel oder Verwandten ausfindig zu machen, der das *kwêza* ausführen soll. Starb die Frau, so ist die *mwêza* eine Frau; starb der Mann, so ist der *mwêza* auch ein Mann. Dem *mwêza* — um den männlichen Fall zu nehmen — oder einem *mûsè*, oder einem *mugáragu mûkuru* (höherer Lehnsmann, Höriger) liegt das *kusámbira* ob, d. h. schönes Gras und Brennholz herbeischaffen zu lassen, um das Feuer während der Nacht zu unterhalten. Öfters ist das *kuráguza* mit einigen Schwierigkeiten verbunden, da der rechte Mann sich nicht ausfindig machen lassen will, und dauert es manchmal lange Tage. Der *múpfumu* „schreibt“ dann Ergänzungen vor: Man muß noch *kuterekêra*, oder irgendeinem der Manen einen Stier u. dgl. opfern. Ferner ist der *nírarúme* (Onkel mütterlicherseits) nötig, um die Milchzeremonie vornehmen zu lassen; ein *mûsè* hat Feuer herbeizubringen; die *mušikiwábo* (ihre Schwester) *w'isúgi* (d. h. unverheiratete, deren Mann nämlich noch nicht gestorben ist) ruft die *impúndu* (Festjuhezer) aus: *Kubáha impúndu* (ihnen geben die *impúndu*). Sie tut es zweimal, das erstemal nach dem unten zu besprechenden simulierten Beischlaf und wenn die Kühe von der Tränke zurückkommen. Alle diese Persönlichkeiten werden entsprechend durch das *kuráguza* ausfindig gemacht.

An Sachen legt man bereit oder leiht oder kauft man ein: Galakleider, resp. *imikáne*, Schmucksachen, etwa zwei Butterkürbisse und besonders das *ingánzo*:

ingánzo n'inkuru, igénda mu milimo mîši

Das Inganzo ist heilig, es geht in Arbeiten viele

nämlich Rechtsprechen, *kubándwa*, *kurágurura*, *kwêra*, bauen etc. Es ist ein kleines Tonfläschchen in Form eines größeren Tintenfasses, das mit Hirsebier

¹ Sie unternehmen die Waschung zu Hause.

² Aktive Form von *kwêra*, also der Traueraufheber.

angefüllt wird: *amárgwa y'umúbira*¹; daraufhin kommt es an das Feuer zu stehen, wo es infolge der Hitze platzt.

Alle Beteiligten müssen außer den Galakleidern auch noch ein Kopfband aus neuem Rindenstoff tragen², Männer sowohl als Frauen, das aber nicht von schwarzer Farbe sein darf. Ist alles soweit fertig, so müssen die Feiernden „prophylaktische“ Mittel anwenden:

bángwa imíti niza y'ukutahumána.

Sie trinken Arzneien schöne (gute) um nicht zu *kuhumána*.

Beim ersten Hahnenschrei hält der *mwéza* Beischlaf mit der Witwe. Es ist aber kein vollständiger Beischlaf; würde jemand das wagen, so müßte er bald sterben (*arakénuka* er stirbt vor der Zeit). Dieser Beischlaf ist eigentlich das Wesentliche an der ganzen Festlichkeit, und zwar beteiligen sich alle daran nach den nun zu beschreibenden Regeln, ausgenommen sind nur die Kinder³.

War eine der Töchter am Todestage bereits verlobt, so muß noch an demselben Tage zur Hochzeit geschritten werden; sonst wird an diesem Tage das *kwéza* an ihr vorgenommen. Erwachsene Söhne führen den Beischlaf mit fremden Mädchen oder *báza* aus, so wie das *kurágura* sie bestimmt, wie denn dabei überhaupt alle ausführenden (d. h. alle fremden) Personen durch das *kurágura* bezeichnet werden. Nie wird z. B. ein Häuptling seine Tochter verweigern, wenn sie zum *kwéza* herangezogen wird. Ist aber der älteste Bruder bereits verheiratet, so nimmt dessen Frau das *kwéza* an allen Brüdern vor; nicht umgekehrt aber der Mann einer Schwester an den anderen Töchtern. In diesem Falle bestimmt das *kurágura*. Eine verheiratete Schwester selbst aber braucht keinen besonderen *mwéza*; so auch der „Witwer“, wenn er mehrere Frauen hat. Den *Kwéra*-Beischlaf führt er aber nur mit einer aus; im anderen Falle tut es die *mwéza*.

Darauf wird die ganze Nacht hindurch getrunken, gesungen, getanzt u. dgl.

Am Morgen bringt man die Milch zum *kutšúnda* herbei. Die Witwe mit dem *nirarúme*, oder aber Witwer mit Kindern oder noch *abakazána* (Schwieger-töchter) mit Kindern schütten gemeinsam Milch in die *bisábo* und schaukeln auch ein paar Stöße gemeinsam; darauf übergibt man die *bisábo* den *báza*, welche das Buttern übernehmen. „Ihnen helfen Milch einschütten“ heißt *kubabugániriza*. Ist die Butter hergestellt, so erfolgt das *kubáha amáta* durch den *nirarúme*: die Familienangehörigen lecken eben mit der Zunge an der Buttermilch (*amáta y'amatsúnda*).

Am Morgen findet das *kušóra inka* (tränken Kühe) statt, eine Feierlichkeit, die nur zu Ehren verstorbener Männer vorgenommen wird:

hašólergwa abagáto bása.

Es wird getränkt für Männer alleinige.

¹ Von *kútira* kochen.

² Das Kopfhair wird glatt geschoren resp. wieder abrasiert; *masúnzo* können somit erst nach einem Gesamtverlauf von drei bis vier Monaten hergestellt werden, also einschließlich *kwíratúru* und *kwéra*.

³ Dieser Brauch ist der gesamten Feierlichkeit so wesentlich, daß, abgesehen von der etymologischen Bedeutung, das Wort *kwírabúra* stets die Idee von Enthaltung von Beischlaf weckt; *kwéra* (die Wiederaufnahme desselben).

Darauffhin bringt man alle Habseligkeiten des Verstorbenen herbei, speziell auch seine Kleider, und besprengt sie mit Kreideerde-Wasser; selbst die Hütte wird damit besprengt. Diese Zeremonie soll das *kuhumāna* verhüten. Auf meine Frage, ob dem Akte eine religiöse Bedeutung zugrunde liege, antwortete man mir negativ; ich fragte weiter, ob die Furcht vor dem *kuhumāna* denn nicht auf feindseligen Gesinnungen des *múzima* beruhe. Antwort: „Allerdings.“ Und auf meine Einwendung: „Also doch im Grunde religiöse Bedeutung“, wußte man mir nichts mehr zu antworten, als bloß:

„*Ingwa n'impámvu y'ukwéra*

Kreideerde ist Mittel zum *kwéra*.“

Man darf also wohl mit einigem Recht annehmen, daß unsere Eingebornen vielfach ihre Riten gedankenlos nach Herkommen halten.

Nachdem die Teilnehmenden sich noch gewaschen haben, geht alles nach Hause. Die Feier ist zu Ende.

Man zahlt aber noch Honorar aus, und zwar an die *nírarúme*: Reiche einen Stier; Arme eine Hacke, ein Schaf; so auch an den *mwéza* und die *mušiki wábo*.

Hatte der Verstorbene eine geschiedene Frau mit Kindern — Frau ohne Kinder nicht —, so muß diese zum *kwéra* herbeikommen; auch die Kinder kommen. Wenn der neue Gemahl seine Erlaubnis verweigert, so kommt ein *múse* und nimmt die Formalität mit der Frau im Hofe beim *mulínzi* vor: *yérera mu mulínzi* (sie legt ab Trauer beim *mulínzi*). Jedenfalls kann der Mann den Kindern das Beiwohnen nicht versagen.

Hinterließ ein Mann männliche Nachkommen, so erbitten sich diese beim Nachbarn die *ínka y'umugángo* zum Schlachten und Aufessen (*umugángo* ist terminus technicus). Man verweigert dieselbe nie, mit dem Hintergedanken, daß man ja auch einmal in diese Lage kommen wird und die betreffende Familie dann den Einsatz einlöst. Während der besagten vier Tage wird sie aufgegessen; aber absolut ausgeschlossen sind die *atúzikura* (Enkel). Es ist nun Sitte hier, daß, wenn jemand schlachtet, alle Welt um einen Anteil am Fleisch bittet; hat bei dieser Gelegenheit aber jemand noch Vater und Mutter, so darf er nicht mitmachen.

Das Fell des Tieres ist für den *mutwále* (siehe oben), also das neue Familienhaupt, bestimmt. Während der *kwírabûra*-Zeit kleidet er sich damit. Es darf aber keine Laus hinein, sonst sterben alle. Das Fellhaar wird also jeden Tag säuberlich untersucht und reichlich mit Butter getränkt, um dieser Fatalität vorzubeugen. Am *kwéra*-Tage wird diese Haut verbrannt und die Asche an einem entfernten Orte eingegraben, am liebsten unter einem vorstehenden Felsriffe; die *tarózi* könnten nämlich auch mit ihr Unheil anstiften.

2. Frauen- respektive Witwentracht. Zu Anfang wurde sie bereits erwähnt. *bútega*, *inígi*, *ibítare*, kurz alle Schmucksachen werden abgelegt oder selbst weggerissen, wenn sie, wie die *bítare* manchmal, nicht mehr abgestreift werden können; es bleibt also nur die *ínkánda*.

Proverbios, refranes y dichos anamitas.

Por el FR. SERAPIO GIL, O. Pr., Quan Phuong, Nam Dinh, Tunquin.

(Continuación ¹.)

61. *Bé hạt tiêu, lớn chuỗi hạt.*

No consiste en la cantidad, sino en la calidad.

62. *Bé chẳng vin cả gãy ngành.*

Si de pequeño no lo domeñas, de grande lo romperás.

63. *Bé thì ôm áp lấy nhau; đến khi cả lớn ai giàu đầy ăn.*

De pequeños todos se abrazan, ya grandes quien tiene lo come.

64. *Béo gầy, gầy tanh.*

Los animales gruesos muertos huelen, los flacos heden.

65. *Béo chê gầy, gầy chê tanh.*

El grueso desprecia al flaco y el flaco desdeña al grueso.

Siempre hay manera de criticar al prójimo.

66. *Bĩ cực, thái lai.*

A la fatiga sucede el descanso.

Post tempestatem redit serenitas.

67. *Biên cho chắc, nhớ cho lâu.*

Las cosas anotadas se retienen mucho tiempo en la memoria.

68. *Biết người biết mặt, chẳng biết lòng người ta.*

En el hombre se conoce el exterior, más no el interior.

Se conoce la cara, más no el corazón.

69. *Biết ngứa đâu mà gãi.*

Dime donde te pica, si quieres que te rasque.

Quae vis aperias ut etiam persequar.

70. *Biết thì thốt chẳng biết thì dựa cột mà nghe.*

Si sabes habla, sinó siéntate y escucha.

71. *Bình bì, thục tận.*

Agotado el valor de las tropas, se acaban las provisiones.

72. *Bơ bài chẳng bằng phải thì.*

Anticipar las cosas es hacerlas mal.

73. *Bò chiêm, thị nhục.*

Más hacen las palabras en los sabios que los hazotes.

74. *Bó lớn quá thì chẳng chặt.*

Haz muy grande, poco apretado.

Quien mucho abarca poco aprieta.

75. *Bói bèo ra bọ.*

Revolviendo el bèo salen los insectos.

¹ Véase «Anthropos», I (1906), p. 88 y ss., 833 y ss.

Se dice de los que suelen descubrir las cosas ocultas. El *bèo* es una planta acuática (*lens palustris*) muy comun aquí, en casi todos los estanques se encuentra: la usan para alimentar los cerdos.

76. *Bói rẻ còn hơn ngồi không.*

Adivinar barato es mejor que permanecer sentado.

Es decir, que los adivinos que exigen poco por su arte sacan más que los que exigen mucho; por que á los primeros irán casi todos, dejando á los otros mano sobre mano.

77. *Bói rối như bà sư đê.*

Perplejo como una bonza que pare.

Las bonzas están obligadas á guardar castidad y en caso de infracción son castigadas muy severamente: de ahí el apuro.

78. *Bòn nơi khó bện, đái nơi quần hồng.*

Bobar al pobre, para hacer regalos al rico.

79. *Bụng đói, đầu gối phải bò.*

Hombre pobre todo es trazas.

La necesidad es madre de la invención.

80. *Bụng làm, dạ chịu.*

Lo que hace el estómago, el vientre lo paga.

81. *Buông sào, cầm chèo.*

Se abandona la pértiga, se coge el remo.

Aquí todas las barcas que cruzan los rios del interior tienen, además del remo, unas cañas largas, como pértigas, que las usan para empujar la barca en sitios de aguas bajas, pero llegando á sitios profundos no pueden usárlas y es necesario entonces el remo. El sentido moral es, que cuando se imposibilita uno para un oficio se coja otro.

82. *Bụt nhà chẳng thiêng, lại đi cầu thích ca ngoài làng.*

El idolo de casa nunca es tan poderoso como el de afuera.

Nemo bonus propheta in patria sua.

83. *Bụt trên toà, gà nào mổ mắt.*

A qué idolo estando en su trono alguna gallina le ha sacado los ojos?

84. *Bút xa, gà chết.*

No está aun concluido el contrato y ya está muerta la gallina.

Aquí la mayor parte de los contratos se firman con un convite. Condena la precipitación.

85. *Buồn ngủ, gặp chiếu manh.*

Al soñoliente cualquier lugar le sirve de cama.

86. *Cà vóc cà keo.*

De gran subida gran caída.

Tanto es mayor la caída, cuanto se cae de más alto.

87. *Cá bè còn hơn cây nica?*

Siempre es mayor el todo que la parte.

88. *Cá nhảy, ốc cũng nhảy.*

El pez salta, también el caracol quiere saltar.

Con que se reprende á los que hacen ostentación de cualidades que no les son propias. «Etiam ineptissimi valere praesumunt.»

89. *Cá chẳng ăn muối thì cá uon.*

Pez que no se sala se corrompe.

90. *Cá mô là đồ làm biếng.*

Hacer todo de un golpe, es propio del perezoso.

91. *Cây muốn lặng, gió chẳng dừng.*

Los árboles desean la quietud, más el viento no se lo permite.

92. *Cây vẹo ghét mực tàu ngay.*

El árbol torcido aborrece la regla.

El vicioso lleva á mal los consejos del sabio.

93. *Cây khô xuống nước cũng khô, vận nghèo đi tới chỗ mô cũng nghèo.*

Un tronco seco arrojado al agua, seco se queda (no reverdece).

La mala suerte sigue á todas partes. «Natural y figura hasta la sepultura. Naturam expellas furca tamen usque recurret.»

94. *Cải cùn tòng tân.*

Renunciar lo antiguo y seguir lo nuevo.

95. *Cây khoung giòng khoung tiê, con khoung đẻ khoung thương.*

No siente uno el árbol que no ha plantado, ni el hijo que no ha engendrado.

96. *Cải đầu su sụ như mẹ ăn mày.*

Los cabellos en desorden, como una vieja mendiga.

97. *Cam khổ, dữ đồng.*

Alegrarse con los que gozan y llorar con los que padecen.

98. *Cắm sào khó nhổ.*

Cuanto más se mete la pértiga tanto más cuesta sacarla.

99. *Cạn ao bèo lên đất.*

Seco el estanque, hasta el bèo (planta acuática) se eleva sobre la tierra.

En tierra de ciegos el tuerto es rey.

100. *Cần bất như chuyên.*

La mediocre asiduidad es mejor que la diligencia interrumpida.

101. *Cần tắc vô ưn.*

Una cosa bien pensada no engendra solicitud.

102. *Cận châu giả xiêh, cận mực giả hê.*

Cerca de la luz lúcido, cerca de la tinta negruzco.

103. *Cao bằng, thấp vừa.*

Grande con los grandes y pequeño con los pequeños.

Omnia omnibus esse.

104. *Cao lớn tất hữn cao lớn trị.*

Un grande hombre encontrará siempre otro que le supere.

105. *Cao lễ dễ thừa.*

Con ricos presentes se hace siempre buen memorial.

Aquí, por desgracia, en general, el obtener algun beneficio ó librarse de alguna desgracia está en razón directa de los presentes que se ofrezcan: estando la justicia por los suelos. Decía un mandarin que tenía la cualidad de ser franco y conocía muy bien á sus compañeros de oficio, que solo el rey no comía plata, pero que del rey para abajo todo eran trazas para enriquecerse á cuenta del prójimo. Los que estamos aquí, despues de algun tiempo, palpamos la experiencia de esto, el pueblo está bien persuadido de ello. Lo peor es que antes solo se oía que los mandarines indígenas se dejaban sobornar y eran peritos en el arte del cohecho; mas ahora ya la gente murmura que algunos funcionarios europeos tambien ván aprendiendo tan malas mañas. Por la razón indicada los negocios y pleitos se eternizan y muy pocas veces se ve que los juicios se hagan con escrúpulo y justicia.

106. *Cặp cổ nôi không đồ thì vỡ.*

Comprimiendo el cuello de la marmita, sino se vierte se rompe.

Por evitar un mal caer en otro mayor.

107. *Cặng ki cặng táng guyết công.*

Alabar sus obras es perder su mérito.

108. *Càng già càng giẻo càng giai.*

Cuanto más viejo más correoso (más pellejo).

109. *Có của thì có người hầu, có bác có râu thì có người khêu.*

Cuando hay riquezas hay servidores, cuando hay aceite y torcida hay quien espabile la lámpara.

Donec eris felix multos numerabis amicos.

110. *Có thân thì có khó, có khó mới nên thân.*

Las miserias son compañeras del hombre y camino para su perfección.

111. *Có bọ nết, thì lại có giải cùi.*

Si hay bọ nết, tambien hay giải cùi.

Giải cùi es una ave que come el *bọ nết* que es una especie de oruga; el sentido moral es: que existen siempre remedios opuestos á las enfermedades.

112. *Có thiết thân, bất có liêm xỉ.*

Abrumado de miserias y calamidades, se depone la vergüenza.

Paupertas impulit audax.

113. *Cờ đến ai, ấy phát.*

El que tenga la bandera que la agite.

114. *Có công mài sắt có ngày nên kim.*

Un pedazo de hierro constantemente machacado puede convertirse en una aguja.

Labor improbus omnia vincit.

115. *Có của lấy của che thân; không của lấy thân che của.*

Cuando uno es rico, las riquezas sirven al cuerpo; cuando pobre, el cuerpo es siervo de las riquezas.

116. *Có đứt tay, mới hay thuốc.*

La necesidad es madre de la invención.

117. *Có hoa mừng hoa, có nụ mừng nụ.*

Contentarse con lo que hay.

A falta de pan buenas son tortas.

118. *Có không mùa đông mới biết; giàu khó bamuoi tết mới hay.*

Si tiene ó nó, el invierno lo dirá; si pobre ó rico, treinta *tết* lo descubrirán.

Tết es el primer día del año anamita; en cuyo día todo el mundo hace sus visitas, que siempre van acompañadas de presentes, los cuales dicen por su valor lo acomodado de cada uno. Quiere dar á entender que al fin y á la postre el tiempo todo lo descubre. «Dejarlo al tiempo.»

119. *Có tật giật mình.*

Del pecado nace el sobresalto.

120. *Có nhà lính, lại muốn tính nhà quan.*

Es casa de soldado y quiere que pase como de mandarin.

Querer pasar por lo que no es.

121. *Có phúc thì có phần.*

Si hay mérito hay premio (derecho al).

122. *Có răng răng nhai, không răng lợi gặm chẳng sai miếng nào.*

El que tiene dientes se sirve de ellos, el que nó de las encías, nadie pierde bocado.

123. *Có tiếng mà không có miếng.*

Tiene el nombre, pero no la realidad.

El oficio no el beneficio.

124. *Có mới, nói cũ.*

Cuando viene lo nuevo, se deja lo antiguo.

125. *Có con không được đi đâu, có chồng chẳng được đứng lâu cùng người.*

La que tiene hijo no puede ir á ninguna parte; la que tiene marido no puede pararse con otro largo tiempo.

126. *Có cây dây mới leo.*

La planta trepadora no sube sino tiene otro (árbol) que la sostenga.

127. *Cơ bất trạch thực, hàn bất trạch y.*

Cuando se tiene hambre no se escogen los alimentos; y cuando frio los vestidos.

Al buen hambre no hay pan duro.

128. *Có mỡ thì đỡ miếng vụn.*

La manteca ayuda á pasar el bocado.

129. *Có tích mới dịch nên tường.*

Sin historia nuevá no hay comedia.

130. *Có ông tương dờ dờ ông tương hay.*

Un jefe por inhábil que sea puede prestar algun servicio al más hábil jefe.

131. *Có diêm phụng mới biết thức mây; không bủa lưới sao từng đáy nước.*

El vuelo del águila hace conocer la altura de las nubes, como el hilo del pescador la profundidad del río.

132. *Có traong lòng thì mới thông ngoài miệng.*

Del corazón se comunica á la boca.

De la abundancia del corazón habla la boca: irse la boca donde está el corazón. «Ex abundantia cordis os loquitur.»

133. *Cóc đi guốc.*

Hasta los sapos gastan zapatos.

Se dice por ironía como en latín «simius ocreatus» y en castellano «hasta los gatos quieren zapatos», con que se moteja á los que tienen pretensiones superiores á su capacidad.

134. *Cóc mò cò ăn.*

El cóc busca, el cò halla.

Cóc es una ave acuática llamada «mergo» ó cuervo marino, y cò otra avé de la familia de las zancudas. Se emplea principalmente en sentido moral, que es: servirse del trabajo y maquinaciones del prójimo para su propia utilidad.

135. *Cóc kia lắt lẻo, lại đòi treo thang.*

Un sapo que apenas puede andar y pretende subir una escalera.

136. *Coi bằng mắt, chó bắt bằng tay.*

Se vé con los ojos, no con las manos.

Se vé pero no se toca.

137. *Com treo mềo nhịn đói.*

Guardar las sobras, consintiendo que el gato sufra el hambre.

Presentibus necessariis subditos indigere permittere.

138. *Còn da lông mọc, còn chồi nên cây.*

De la piel sale el pelo, del retoño el árbol.

139. *Con cháu chẳng khôn ông vãi.*

Los nietos no son más prudentes que sus abuelos.

140. *Con bệnh xây về đêm.*

La enfermedad, de noche aumenta de gravedad.

141. *Con đại cái mang.*

El hijo, aunque loco y desleal, su madre carga con él.

Los superiores deben responder de los delitos de sus inferiores.

142. *Con chị công con em.*

El hijo de la hermana mayor debe cargar con el hijo de la hermana menor.

Los fuertes deben ayudar los débiles.

143. *Con gái mười bảy tuổi bẻ gãy sừng bò.*

La muchacha á los 17 años puede romper un cuerno de buey.

144. *Còn cha pha thì nót.*

No ahorrarse con nadie ni con su padre.

No se ahorra con su padre; se aplica á la persona que atiende solo á su propio interés y dice libremente su sentir, sin guardar respeto ni miramiento ni á su mismo padre.

145. *Con hát mẹ khen hay.*

La madre alaba la voz de la hija.

146. *Con vua thì lại làm vua.*

El hijo del rey será rey.

Los hijos siguen los oficios de sus padres.

147. *Con sãi chùa lại quét lá đa.*

El hijo del guardian de la pagoda barre las ojas del árbol Đa.

De estos árboles suele haber en casi todas las pagodas: los infieles lo llaman «arborem idoli». En sentido moral tiene la significación que el anterior.

148. *Con cái nên danh phận, thì cha mẹ được ấm thân.*

La buena fama y suerte de los hijos da calor á los padres.

Filius sapiens laetificat patrem.

149. *Con gái là của người ta, con dâu mới thực mẹ cha mua về.*

La hija es cosa de los extraños.

(Destinada á otro por el matrimonio) la nueva cosa que los padres compran para casa.

150. *Con cãi cha mẹ trăm đường con hư.*

Los hijos díscolos con sus padres tienen cien caminos de perdición.

151. *Con cá sáy là con cá lớn.*

El pez que falta es siempre el más grande.

152. *Con mèo xán vỡ nồi rang, con chó chạy lại nó mang lấy đòn.*

El gato rompe la olla, á su ruido acude el perro y es azotado como delincuente.

153. *Con vua mà lấy thằng bán than, nó đem lên núi cũng phải đi.*

La hija de un rey que se casa con un carbonero debe seguirle hasta en el monte.

«La mujer del viñadero, buen otoño y mal invierno»; da á entender que la subsistencia y ocupación de las mujeres depende comunmente del oficio ú ocupación de sus maridos.

154. *Con công chẳng giống lông thì giống cánh.*

Un pavito sino se parece á sus padres en las plumas se parece en las alas.

155. *Con gái cửa gài, khoanh đóng.*

Una joven debe tener atrancada la puerta y echados los cerrejos.

156. *Con gà sống gà mái thì con gà đờ.*

Con galló y gallina se puede tener pollos.

157. *Công cha như núi Thái-son; nghĩa mẹ như nước trong nguồn chảy ra.*

El mérito del padre es grande como el monte Thai-son, la amistad de la madre es como una fuente de agua límpida que corre suavemente.

Thai-son es una montaña china que dicen tener una inconmensurable altura.

158. *Công dụng thiện kì sự tất tiền lợi kì khi.*

El artifice que quiere hacer una obra perfecta comienza por aguzar sus herramientas.

159. *Cú lại chê vợ rằng hôi; giải cùi chê khách dài đuôi vật vờ.*

El *cú* reprochaba al *vợ* que hedía; y el *giải cùi* al *khách* que tenía la cola larga¹.

«Vae tibi, vae foedo, dicebat noctua corvo.» «Dijo la sarten á la caldera: Tírate allá culinegra; ó dijo la sarten al cazo: Quítate allá que me tienes.»
Caldarii fuliginem aspernator sartago: con que se reprenden á los que estando manchados con los mismos vicios y defectos ó mayores vituperan en los otros faltas menores.

160. *Cũ người mới ta.*

Un objeto que para uno es nuevo, para otro parece nuevo.

161. *Của phù vân sớm hợp hôm tàn.*

Las cosas de poca monta, por la mañana se adquieren y por la tarde desaparecen.

Las cosas que con facilidad se ganan, con facilidad se pierden. «Los dineros del sacristán cantando se vienen y cantando se van;» tambien se usa para afirmar que los bienes mal adquiridos no aprovechan jamás.

162. *Của gian của độc.*

Mal robado, mal emponzoñado.

163. *Của rẻ là của hôi.*

Las cosas á bajo precio vendidas suelen estar corrompidas.

Lo que poco cuesta poco vale.

164. *Của Thiên giá Địa.*

Las cosas de *Thiên* el cielo las trasladó á *Địa*.

Dicen que este dicho trae su origen del hecho siguiente: Eran dos vecinos; uno se llamaba *Thiên* y el otro *Địa*: ambos á dos eran pobres, muy pobres. Viendo *Địa* que *Thiên* era muy despejado y prometía mucho le dijo: «Yo iré á trabajar para que tu puedas estudiar, despues cuando seas hombre te acordarás de mí y me ayudarás.» *Thiên* convino en ello y comenzó á estudiar sostenido por el trabajo de *Địa*. Despues de algun tiempo *Thiên* se presentó á los certámenes (*đi thi*) y obtuvo la nota de «superior entre todos». Esta nota le valió un mandarinato. *Địa*, estando arando en el campo, oyó la noticia y se alegró mucho. Inmediatamente condujo el búfalo con que araba á su dueño, le exigió el jornal y se fué á comprar alguna cosilla para ir á festejar á su vecino *Thiên*; mas cual no fué su dolorosa sorpresa al verse expulsado de la portería por orden de su mismo protegido *Thiên*. Desengañado y con el corazón destrozado de dolor y de rabia se volvió con los regalos que llevaba y sentado á orillas de un río su puso á llorar su desgracia; en esto se le apareció el Sr. *Phật* y le entregó un barco diciéndole: «Permanece aquí para pasar los transeuntes de una parte del río al otro; con esto ganarás con que comer y no tendrás necesidad de ir á ninguna parte.» *Địa* obedeció y desem-

¹ El *cú* y el *vợ* son dos especies de lechuzas; el *giải cùi* y el *khách* son dos aves que tienen las dos una cola muy larga.

peñó el oficio de barquero cosa de un año, ganando unicamente lo imprescindible para sostenerse, sin poder ahorrar una sola chapecá. Aproximándose el día del aniversario de su padre no sabía como hacer, para en dicho día ofrecer alguna cosilla á sus progenitores. En tal apuro, despues de pensar lo bien, se resolvió á no comer en tres días, para que con los ahorros de esos tres dias comprar lo que necesitaba para los sacrificios de costumbre. Llegada la tarde del tercer día que ayunaba pasó un gente á la otra parte del rio y cuando estaba de vuelta hacia el medio del rio vió que sobre el borde del rio estaba una joven de unos 20 años que le hacía señas para que volviese y la pasase al otro lado; *Đĩa* volvió y la pasó. Cuando llegaron á la orilla ya era de noche; entonces la joven dijo al barquero: «Ya es de noche, mi casa está muy lejos os suplico me concedais pasar la noche aquí.» *Đĩa* solo tenía una miserable choza y en ella un triste lecho; todo lo cual se lo cedió; durmiendo él sobre el triste y duro suelo. A eso de la media noche la joven se levantó, despertó á *Đĩa* y le propuso un casamiento. *Đĩa* al oir esto se quedó perplejo y no sabía qué responder. Entonces ella le dijo. «Jo estoy en el paraíso; porque eres hombre de mucha virtud, el cielo me ha enviado para que te ayude.» Dicho lo cual todo cambió por encanto. *Đĩa* se encontró en un hermoso palacio, lleno de riquezas y con muchas hadas que preparaban todo para el sacrificio de sus antepasados. Al amanecer del día siguiente *Đĩa* se vistió muy elegantemente y fué á convidar á su antiguo é ingrato vecino *Thiên* que viniese á su casa, para tomar parte en el convite. *Thiên* al oirlo hizo un gesto de desprecio y con ironia le contesta: «Si desde aquí hasta tu casa estiendes petates de colores, es como consiento en ir á tu casa.» *Đĩa* se volvió y contó á su mujer la condición que *Thiên* le había puesto: su mujer hizo que en un momento dicho trayecto quedase cubierto de petates como *Thiên* había exigido: entonces *Thiên* no tuvo más remedio que aceptar é ir á la casa de *Đĩa*. Despues de haber bebido mucho, viendo *Thiên* que *Đĩa* tenía una mujer sin comparación hermosa, un palacio elegante y lleno de riquezas y preciosidades propuso á *Đĩa* cambiar la mujer con todo el palacio y él á su vez le cedía su dignidad de mandarin. *Đĩa* al oir esta proposición entró para consultar con su mujer, á la cual su mujer le respondió que si, que aceptase el contrato y cambiase. Las dos partes hicieron escritura de cesación mútua, la firmaron y cada parte guardó la escritura que le pertenecía. *Đĩa* se volvió inmediatamente á tomar posesión del palacio de *Thiên*. *Thien* víctima del vino y sueño se durmió, más al despertarse vió con espanto y estupefacción que la mujer, palacio y riquezas, con que había commutado, habían desaparecido como por encanto. Desde entonces *Thiên* se vió reducido á tanta ó más miseria que al principio; mientras que *Đĩa* se vió colmado de honores y riquezas. Desde entonces trae origen el dicho: *Của Thiên già Đĩa*.

165. *Cực lòng-nên phải biến đời, lại phải một nơi cực lòng.*

Mudar de lugar por librarse de un mal y caer en otro peor.

Incidit in Scyllam cupiens vitare charybdim.

166. *Cười người chờ khá cười lâu.*

Riete del prójimo, pero que no sea mucho tiempo.

167. *Cần luyện thanh cương.*

El trabajo porfiado todas las cosas vence.

Labor improbus omnia vincit.

168. *Cần nhất nhân, đắc vạn phúc.*

Libra al poderoso y tendrás cargo honroso.

169. *Cùng già tắc biên.*

El hombre demasiado oprimido vuelve las espaldas.

Ch.

170. *Cha đưa mẹ đón.*

El padre la conduce, la madre la impide.

Hace referencia: que en el matrimonio de las hijas el padre suele conducir la hija á casa del marido; empero la madre como más tierna y apegada á la hija hace lo posible para retener á su hija; poniendo obstáculos y prolongando el tiempo. Tambien he visto usar este refrán, en este otro sentido: que en el entierro del padre el hijo mayor sigue el féretro y en el de la madre lo precede, pero retrocediendo, para expresar que se siente más la pérdida de la madre y así va delante retrocediendo, como para impedir el que se entierre á su madre; pero aquí en Tunquin tanto en los funerales del padre como en los de la madre el hijo mayor siempre va delante y retrocediendo.

171. *Cha hát con khen.*

El padre canta, el hijo alaba.

Refrán que significa que el amor de los suyos es ciego.

172. *Cha sinh chẳng bằng mẹ dưỡng.*

El mérito del padre que engendra al hijo nunca equivale al de la madre que lo sustenta.

173. *Cha nào con ấy.*

Tal padre tal hijo.

Tal para cual; refrán que significa la relación ó igualdad entre dos cosas despreciables: «Pares cum paribus facillime conjugantur.» Pascuala con Pascual: Pedro con Juan.

174. *Cha truyền con nối.*

El padre principia, el hijo continua; significa que el hijo sigue el oficio del padre.

175. *Cha lập khoán, con bẻ măng.*

El padre hace la ley; el hijo la quebranta.

176. *Chưa vỡ bụng, cút đã tập bay bổng.*

Aun no ha salido del cascarón y ya pretende volar.

Contra la gente joven que no tienen nada de experiencia y quieren ya parecer hombres.

177. *Cháy nhà ra mặt chuột.*

Encendida la casa salen á fuera los ratones.

La desgracia hace publicas las cosas ocultas.

178. *Chạy voi chẳng xấu mặt nào.*

El huir de un elefante á nadie causa oprobio.

179. *Chân mình những cút mê mê, lại còn cầm đuốc mà rê chân người.*

Tener los pies enlodados y aun coger una candela para examinar los del prójimo?

Ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el suyo. Videt festuculam in oculo fratris sui et trabem in oculo suo non videt: refrán que explica con cuanta facilidad reparamos los defectos más pequeños en el prójimo y no en los propios, aunque sean mucho mayores.

180. *Chấu chấu chống xe.*

Una langosta que pretende detener un carro.

Figurative dicitur de inertibus ant sciolis qui potentissimis et doctissimis opponunt.

181. *Chấu chấu đá voi.*

Impunemente hiere la langosta el pie del elefante.

182. *Cháu chín đời hơn người dung.*

Uno emparentado en grado noveno, al extraño es preferido.

183. *Chanh tôi chanh sáng.*

Los extremos se tocan.

184. *Chẳng nên mở cửa cho gió lọt vào.*

No es lícito abrir la puerta para que el viento entre.

En sentido moral quiere decir que cualquier cosa indecorosa ó menos honesta que tengamos no conviene descubrirla, no sea que nos sea ocasión de vituperio.

185. *Chẳng đẻ thì chẳng thương.*

En sentido literal: nadie se compadece de la mujer estéril.

Es temible y fatal la ignominia que lleva la esterilidad entre los Tunquinos. Hacen mil disparates algunos casados por librarse de elle y tienen como un gran borron y una deplorable ignominia. En otro sentido significa que nadie llora la perdida del pobre.

186. *Chẳng tậu voi chung vuôi đức ông.*

No compres elefante en comun con uno más poderoso (no sea qué no puedas montarlo).

Los plebeyos, no conviene, que formen sociedad con los ricos. «Ditiori te ne socius fueris.»

187. *Chẳng ai nắm tay thâu ngày đến tối được.*

Nadie puede tener cerrado el puño todo el dia.

Significa que nadie puede estar sin pecado todo un dia.

188. *Chém thấp được tìm giàu, giàu chẳng thấy cầm guom chém khó, khó theo sau.*

Las riquezas huyen fugaces de los que las persiguen; los males persiguen veloces á los que los huyen.

189. *Cheo leo như lái treo trên ngành.*

Expuesto como una fruta á la punta de una rama.

190. *Chet tay mới há miệng.*

La necesidad hace hablar.

Hombre pobre todo es trazas.

191. *Chim có tổ, người có tông.*

Como el pájaro tiene nido, así el hombre familia.

Entre estos Anamitas cada familia conserva escrupulosamente un registro, en donde inscriben los miembros de dicha familia, sobre todo de los antepasados; este registro, precioso documento para toda la familia, lo guarda el jefe de la familia, que entre infieles es el encargado de arreglar los sacrificios, que cada año los miembros de esa familia tienen que hacer por sus antepasados.

192. *Chim đậu chẳng bắt, bắt chim bay.*

Incapaz de coger un pájaro posado, ¿como pretender cogerlo volando?

Abandonar las cosas fáciles y emprender las difíciles.

193. *Chim sổ lồng còn trông chi giờ lại.*

¿Esperais que el pájaro libre de la jaula vuelva?

194. *Chim khôn tiếc lông, người khôn tiếc lời.*

El pájaro prudente guarda sus plumas; el hombre prudente mide bien sus palabras.

195. *Chim quen cây, tổ quen Thầy.*

El pájaro conoce su árbol, el criado su maestro.

196. *Chính tại dõng dân.*

Alimentar un pueblo es administrarlo.

197. *Chiều đất màn trời.*

El cielo cubre los que la tierra lleva.

Tegit coelum quos terra vehit.

198. *Chó cụp đuôi mà chạy.*

Irse (el perro) con el rabo entre piernas.

Canem demissa cauda aufugere: significa quedar vencido y avergonzado.

199. *Chó đốm đầu thì nuôi; đốm đuôi thì ăn thịt.*

El perro con manchas en la cabeza criese; si en la cola mátese.

Los Anamitas se fijan mucho en las manchas y lunares que tienen los animales; ahora que muchas veces solo es efecto de mil supersticiones.

200. *Chó gầy hỏ mắt người nuôi.*

El perro flaco y macilento es oprobio de su amo.

201. *Chó cắn thì chìa con ra.*

Librar el hijo al perro que amenaza morder.

In extremis ne suis parcere.

202. *Chó nhà nào thì sủa nhà ấy.*

Cada perro ladra por su casa.

203. *Chó cũi vào rừng.*

Llevar leña al monte.

Ligna in silvam ferre: con que se moteja la indiscreción é imprudencia de los que dan alguna cosa á quien tiene abundancia de ella y no la necesita.

204. *Chỗ ăn không hết, chỗ thiết không khâm.*

Ahora lo superfluo, despues ni lo necesario.

205. *Chơi vuôl con nít; con nít lòn mặt.*

Jugar con los niños es enseñarles á faltar al respeto.

En otro sentido: «Quien con niños se acuesta sucio se levanta»; enseña que no debe uno fiarse de niños, de lo contrario se verá chasqueado.

206. *Chọi vô dưa thấy vô dưa phải tránh.*

La corteza de la sandia debe ceder el camino á la del coño.

Quiere decir, que conviene dejar el campo al más fuerte.

207. *Chơi vuôl con chó thì chó liếm mặt.*

Juega con el perro y te lamerá la cara.

208. *Chọn mặt gửi vàng.*

Si tienes que enviar oro escoge bien el portador.

En sentido moral: Si tienes que encargar algun negocio de trascendencia procura elegir bien la persona.

209. *Chưa tập bò, đã lo tập chạy.*

Aun no se ha ejercitado en hacer el buey y ya sueña correr.

Hace referencia á los niños que antes de aprender á ir pos sus pies, van en cuatro patas como suele decirse. En sentido figurativo es: «Altiora se quaerere.»

210. *Chưa đở, đã de hàng tống.*

Aun no ha ganado la batalla y ya canta victoria.

211. *Chưa làm xã, đã học ăn bát.*

Aun no ha hecho de «notable» y ya ha aprendido á sisar.

Como si dijera: Aun no sabe el oficio más si las mañas. Como aquí en Tunquin todos los pueblos gozan de una jurisdicción particular y todos ó casi todos tienen, quien más quien menos, bienes comunales los cuales son administrados por los notables del pueblo, estos no son nada escrupulosos en la administración de dichos bienes, por lo cual raro es el notable que esté limpio de polvo y paja y que no pese sobre sí algunas injusticias. Por esta razón decía un Sr. Vicario Apostolico del Tunquin (que despues fué mártir), «que el cielo no estaba hecho para los notables (principales) del Tunquin».

212. *Chùa rách mà có bụt vàng.*

Pagoda miserable tiene idolo de oro.

213. *Chung nhau thì giàu chia nhau thì khó.*

La unión conserva la hacienda; la repartición la destruye.

En comun ricos, en particular pobres.

214. *Chung nhi phục thủy.*

El fin debe tener relación con el exordio

215. *Chuông khánh chẳng toàn ai, hướng chimùong chính.*

Lo que no pueden las campanas que no lo pretendan las ollas.

En sentido figurativo significa que lo que el sabio no puede en vano tienta el ignorante. Ubi potentes oneri impares inveniuntur quid infirmi et ignobiles.

216. *Chuông chẳng đánh chẳng kêu: đèn không kêu không cháy.*

La campana que no se toca no suena; la lámpara que no se espabila no luce.

217. *Chuột sa chĩnh nếp.*

Ratón que cae en saco de arroz.

Đ.

218. *Dạy con dạy thảo còn tho; dạy vợ, dạy thảo ban sơ mới về.*

Enseñad, corregid vuestro hijo desde la edad más tierna; enseñad, corregid vuestra esposa desde el día siguiente de la boda.

219. *Danh ở nan thục.*

La fama una vez perdida difícilmente se recobra.

220. *Dao sắc chẳng gọt được chuối.*

El cuchillo por afilado que sea, jamás podrá tallar su mango.

221. *Dầu mà chỉ thõang tơ mành, khéo câu thì được cá kinh biển đông.*

Un buen pescador, aun con hilo puede pescar muchos peces.

Más quiere maña que fuerza: expresión que denota que se saca mejor partido de la suavidad y destreza que de la violencia y rigor. Ingenio magis quam viribus opus est.

222. *Dạy rước mặt, gặt sau lưng.*

Por delante invitación; por detrás detracción.

El gato de Mari-Ramos halaga con la cola y muerde con el rabo: expresión con que se detesta la malicia y bayeza de los que se muestran afables y corteses para hacer daño á otros más á su salvo. «Versutus sollicitationum dissimulator.»

223. *Dĩ khiết dữ cơ: dĩ học dĩ ngu.*

Comiendo se vence el hambre y estudiando la ignorancia.

224. *Dốt đặc cần mai lâu tầu.*

Ignorante como el mango de un azadón.

225. *Dốt đặc hơn hay chữ lòng.*

El ignorante es prefessible al sabio à medias.

Cuentan que este dicho trae su origen de la historieta siguiente: En otro tiempo existía un señor muy rico, que temá dos hijas; la mayor la dió en matrimonio á un labrador y la menor á un estudiante. Un día salió el padre con sus dos yernos á darse un paseo. De repente el padre oye la voz de un ganso y pregunta á sus yernos: ¿Porque el ganso tenía una voz tan grande? á lo cual el estudiante respondió: *Tràng rình tắc đại thanh*; el labrador á su vez respondió simplemente, que el cielo se la había dado. Habiendo caminado otro poco, el padre observó un pato que nadaba en un

estanque y volvió á preguntar: «porqué se sostenía sobre el agua»; el estudiante como muy pagado de su ciencia respondió con mucho énfasis *Đa mao thiếu nhựt tắc phù*; el labrador volvió à repetir sencillamente porque el cielo lo había hecho así. Vueltos á casa sentados ya á la mesa, el padre alabó al estudiante como hombre muy sabio é inteligente y despreció al labrador como hombre ignorante y que no sabía dar razón de las cosas: este último lo llevó muy á mal y algo amoscado repuso: Es verdad que yo soy ignorante; entonces dirigiéndose al estudiante le dice: Has dicho que el ganso tiene grande voz porque: *Tràng rinh tắc đại thanh* ¿qué significa? — Significa que el que tiene el cuello largo tiene grande voz. Entonces con mucha sorna el labrador le replica: El sapo *chão chuộc* bien pequeño tiene el cuello y la voz bien grande es¹. Además has dicho que el pato se sostiene sobre el agua porque: *Đa mao thiếu nhựt tắc phù*: ¿qué significa eso? — Significa que cuando hay muchas plumas y poca carne se sobrenada. — Los barcos, nadie puede negar, que se sostienen sobre el agua y ¿donde están las plumas? ¿donde la carne? No es mejor y más sabio decir que el cielo los ha hecho así? El estudiante, no sabiendo que responder, se calló corridísimo. Entonces el padre riéndose del desenlace en tono zumbón exclamó: «Ahora sé que es preferible un ignorante á un sabio á medias».

226. *Du hữanh vô thật.*

Tener el nombre sin la cosa.

227. *Dữ bộ hành hơn lành ăn cướp.*

Un mal viajero es mejor que un buen ladrón.

228. *Dục tốc tắc bất đạt.*

El apresuramiento impide el buen éxito.

229. *Dùi đánh đục; đục đánh ván.*

El martillo hiere el cincel y el cincel la madera.

230. *Dụng như hổ bất dụng như thử.*

Cualquier cosa, por preciosa que sea, sino sirve para el uso por vil se reputa.

231. *Dĩng từ bất giáo như dĩng lư; dĩng nữ bất giáo như dĩng tru.*

Críar hijos sin educarlos es como críar asnos; críar hijas sin educarlos es como críar cerdos.

232. *Đa hư bất như thiếu thật.*

Tener mucho pero malo es como no tener nada.

233. *Đãi cứt gà lấy tám, ó đãi cứt sáo lấy hạt đa.*

Examinar hasta los excrementos de la gallina para buscar algunos residuos de arroz. Se dice del miserable y avariento.

234. *Đãi tội lập công.*

En purgar los crimines hay mérito.

¹ Contrasta la pequenez de este animalillo con su voz que es casi de tanta magnitud como la de un buey.

235. *Đại ngư thực tiểu ngư.*

Los grandes peces comen á los pequeños.

Al perro flaco todo son pulgas: expresión que da á entender que al pobre, mísero y abatido todos le combaten y procuran reducir á mayor miseria. «Quem fortuna deserit, omnes impetunt.» «Del árbol caído todos hacen leña.»

236. *Đại phú do thiên, tiểu phú do cần.*

Las grandes fortunas vienen del cielo, las pequeñas de la propia industria.

237. *Đâm lao thì phải theo lao.*

Metido en algun negocio hay que atenerse á las consecuencias.

238. *Đạn ăn lên, tên ăn xuống.*

La bala tiende á subir, la flecha á descender.

239. *Đánh cửa trước, vào cửa sau.*

Si se cierra la puerta delantera, se entra por la trasera.

Cuando una puerta se cierra otra se abre; reflexión con que se consuela á alguno en sus infortunios y desgracias; pues muchas veces tras un trance desdichado suele venir otro feliz. «Aqua Venus teucris, Pallas iniqua fuit.»

240. *Đánh trống qua cửa nhà sấm.*

Jactarse el tambor delante del trueno.

Se dice de los que suelen jactarse de alguna cosa delante de otros más peritos que ellos.

241. *Đánh cho chết, nết cũng không chữa.*

Herirlo hasta de muerte que no se corregirá.

«Natural y figura hasta la sepultura»; con que se explica que no es fácil mudar de genio. «Naturam expelles furca tamen usque recurret.»

242. *Đàng đi hay tới, nói dối hay cùng.*

Los caminos tienen fin, las mentiras término.

Est modus in rebus.

243. *Đàng rài hay sức ngựa, nước loạn biết tôi ngay.*

El largo camino prueba las fuerzas del caballo, los tiempos turbulentos la fidelidad de los súbditos.

En la necesidad se conoce al amigo.

244. *Đập bụi cho chúng ăn chồn.*

Uno levanta la caza y otro la mata.

Quiere decir que hay algunos afortunados que por causalidad y sin trabajo, consiguen el fruto de los desvelos y fatigas de otros. «Sic vos non vobis.»

245. *Đất sỏi cũng có chạch.*

«In calculoso quandoque iuveniuntur angues.»

Cuando menos se piensa salta la liebre. «Stultus subinde sapit.»

246. *Đầu đi, đuôi lọt.*

Por donde pasa la cabeza penetra la cola.

En sentido moral significa: que cuando los superiores consienten también los inferiores.

247. *Đau chóng, đã chày.*

Las enfermedades vienen prontamente y los remedios lentamente.

Las enfermedades vienen á caballo y se marchan á pie.

248. *Đau chôn thì há miệng.*

El tormento hace confesar el delito.

249. *Điều chẳng có cánh, điều hay bay.*

Las palabras aunque no aladas vuelan.

250. *Đói thì ăn rau má chó ăn quấy quá mà chết hư thân.*

En tiempo de hambre come el *rau má*; pero ten mucha atención de no confundirla, no sea que mueras.

El *rau má* (calamintha) es el calamento ó yerba gatera, que se suele encontrar en todos los caminos, y solo en las grandes hambres suelen comerla para alimentarse á falta de otra cosa: En las grandes hambres no obstante que abunda mucho, desaparece bien pronto.

251. *Đói thì dầu gói phải bò.*

Durante el hambre no se tiene reparo en humillarse y abatirse hasta hacer de animal.

«Esuriens ad laborem cogit.» Aquí es bastante frecuente entre los pobres que tienen que hacer algun campillo tirar ellos del arado enver de los animales: uno ó dos van delante y otro detrás dirigiendo; á veces hasta las mujeres hacen ese trabajo. Las primeras veces que se les vé impresiona mucho y muese á grande compasión.

252. *Đói ăn rau, đau uống thuốc.*

Cuando hay hamber se come yerba: cuando dolor se toma medicina.

253. *Đói năm co.*

Cuando se tiene hambre se apreta el vientre.

254. *Đói cho chết, ngày tết cũng no.*

Aun los pobres que no tienen donde caerse muertos; en el primer día del año (*ngày tết*) tienen hasta para hartarse.

En el primer día del año estos Anamitas por nada de este mundo quieren trabajar; y si por una necesidad muy urgente tienen que trabajar lo tienen por un mal agiero, se creen ya infelices para todo el año: este tonto presagio ya va desapar eciendo poco á poco.

255. *Đông the, hè kếp.*

Vestirse en invierno con telas simpres y du verano con dobles.

Se aplica á los raros en el vestir y conversar que no signen á los demás.

256. *Đứa khôn thì nói không lại; đứa dại nói không cùng.*

A un sabio no se sabe qué responder: á un loco no hay medio de convencerla

357. *Đức trọng quí thân kinh.*

Una grande virtud pone en espanto al mismo diablo.

258. *Đừng chòm có ngày chán mòng.*

No faltarán penas donde more la insolente audacia.

259. *Đừng thái quá, chớ bắt cập.*

Los extremos se han de evitar.

260. *Được mùa sãi chùa cũng no.*

En los años de buena cosecha hasta los bonzos están hartos.

Por los sacrificios que tendrán de lo cuales se mantienen.

261. *Được cá quên nom.*

Cogido el pez se olvida la nasa.

262. *Đút tay hay thuốc.*

La necesidad hace maestro.

Con que se da á entender que la precisión de un riesgo ó el librarse de algun mal hace ejecutar con habilidad y destreza lo que parece que no se sabia «*Quivis sapit necessitate magistrâ*» ó «*Necessitas hominem acuit*».

263. *Được bữa nào, quào bữa ấy.*

Comida ganada, comida gastada.

264. *Được chẳng mừng, mất cũng chẳng lo.*

Se pierde sin pena lo que se gana sin alegría.

265. *Ep quả thì nước chảy ra.*

Exprimiendo la fruta corre el liquido.

Expresión con la cual se da á entender que con las vejaciones y tormentos se arranca el dinero á los infelices que se encuentran en tales apuros.

(Se continuará.)



The Mengap Bungai Taun,

the "Chant of the Flowers of the Year", a sacred chant used by the Sea-Dyaks on the occasion of a sacrificial feast to invoke a blessing on the fruits of the field.

By the Very Rev. E. DUNN, Prefect Apostolic, Kuching, British Borneo.

(Continuation.)

(Four stanzas are here omitted being for the most part repetitions of the above.)

XLVII. The guests on their finery.

- | | |
|--|--|
| <p>759. <i>Tebang lingkaran</i>
<i>brangan ujan.</i>
<i>Sadoh tuboh bradu ngepan</i>¹.</p> | <p>759. Cut down the lingkaran,
brangan ujan.
They now put on their finery.</p> |
| <p>760. <i>Nyau di blit ka Salangkang</i>
<i>Kirai sirat tating</i>
<i>bening ning</i>
<i>munyi nanings</i>²
<i>miling lobang.</i>
<i>Nyau di blit Pulang Gana sirat paia</i>
<i>ka bria</i>
<i>tabor kelembambang.</i></p> | <p>760. Then Salangkang Kirai wound
on his cloth, fringed with bells,
tinkling
like nanings
about their hole.
Then Pulang Gana wound on his paia
with butterflies [cloth
sprinkled.</p> |
| <p>761. <i>Di blit Salangkang Kirai sirat</i>
<i>luai</i>
<i>lebai lebai</i>
<i>melempai di krigai</i>
<i>rusok marang.</i>
<i>Nyau di blit ka Salangkang Kirai</i>
<i>labong lalong</i>
<i>baka singkilong</i>
<i>tedong tiang.</i>
<i>Nyau di blit ka kekulau</i>
<i>labong pakau</i>
<i>baka likau</i>
<i>nabau mlintang.</i></p> | <p>761. Then Salangkang Kirai wound
on his fine waist cloth,
that so well
became
his shapely form.
Then Salangkang Kirai wound on his
head-dress
like the cobra,
that encircles a pole.
He wound on
his head-dress
like the shining scales
of the boa.</p> |
| <p>762. <i>Di adu</i>
<i>ka katapu malaiyu</i>
<i>tap bulu</i>
<i>burong kenyalang</i>³
<i>tempuga</i>
<i>ngena</i>
<i>nakang lingkiang.</i></p> | <p>762. He put on
his malayan cap
with the kenyalang³
feathers,
a shapely
plume
like lingkiang branches.</p> |

¹ [The following strophes are in many points almost identical with the strophes 161 to 169. Conf. also strophes 239—241.]

² The insect *Vespa cincta*, FAB.

³ *Kenyalang* = *Buceros rhinoceros*.

763. *Nyau di pasok ka baju bludu
baka bulu
kak¹ dindang.
Di pasok ka baju bok
tenun sulok
Lauwai bekajang.*

764. *Di pasok ka baju sekelat
mansau puchat
berambor nyang.
Di pasok ka baju bika
baka dada
tupai bekarong.
Di pasok ka baju buri
nyelai agi niti
awak ruang blakang.*

765. *Nyau di lempai ka Salangkang
Kirai dandong lumbai
nda brupai
rega pengorang;
dandong² landong
ara betong
surik kendauang,
dandong Buga
linga linga
nepan di tandan bau nukong;
sitor itor
nyabor chudor
sepengundor
intu bala nyerang,
ajap tajam baka lempusut ikan nan-
dang.*

763. He put on his dark shining coat
like that
of the noisy crow.
He put on his coat
of goat's of Sulu hair
wrought by the trading Malays.

764. He put on his woolen coat
of bright
red colour.
He put on his bika coat
like the breast
of the bekarong squirrel.
He put on his sea-shell coat,
with shells
in rows down the back.

765. On his shoulder he folded the
neat dandong²
that was cheaply
bought for a slave;
a flowing dandong
the colour
of the striped kendauang,
a Bugis dandong
so gracefully
draped from his shoulder;
and buckled
on the long straight sword
against
the threatening foe,
its keen edged blade white as the gut
of a fish.

XLVIII. The Women dress themselves.

766. *Tebang melebu kaiyu
pumpung ponggo.
Sadoh tuboh ngepan ka indu.*

766. Cut down the melebu
and lop off its branches.
The women now put on their finery.

767. *Nyau di pasok ka bringga kain
bidang³.*

767. They put on the skirt so neat
and trim.

¹ *Kak* = corvus compiler.

² *Dandong*, a long skirt of tin worn by Malays.

³ This strophe appears to be considerably shortened and therefore much in disorder.

768. *Di adu ka rawai¹ ringai
lebai lebai
melempai di krigai
rusok marang.
Di adu ka sabit² mit
bendit ndit
baka labit
madu midang.*

769. *Entelu landu
baka iku
kekalau kumpang.
Di adu kungkong rekong
baka singkilong
tedong tiang.
Tinsang pending
kaling kaling
baka mata bekaleh midang³.*

770. *Di adu tumpa kiba
linga linga
gading tulang.
Di adu ka tali ujan
benjan ujan
niti awak ruang blakang.*

768. They adjust the shining rawai¹
that gracefully
cling
to the shapely waist.
They adjust
the slender sabit²
with gracefull lines
like the empty honey comb.

769. They adjust the beadworked cloth
like the tail
of the hornbill.
They adjust their necklaces
like the cobra's
circling folds.
They adjust
the golden earring
like the glint of the setting sun.

770. They adjust
the left hand bracelet
of ivory pure and shining.
They adjust the long beaded string
that falls away
down the back.

XLIX. They arrange their hairs.

771. *Tebang simpor
bechampor baur.
Sadoh tuboh betunda sanggol⁴.*

771A. *"Nti sanggol orang Sakarang
nda tau di tunda oleh kita, sangat
nyerengang
sepenandok rusa.*

771B. *Nti sanggol orang Kanowit
nda tau di tunda oleh kita, selang-
tang anak, sangat chechegit
ngiku kra.*

771. Cut down the simpor,
bechampor baur.
They prepare to make the sanggol⁴.

771A. "The sanggol used at Sakarang
you must not imitate, for it sticks
out
like the horns of a deer.

771B. The sanggol used at Kanowit
you must not imitate, my children,
for it sticks up
like the tail of a kra⁵.

¹ *Rawai*, small brass rings threaded on cane and worn in circlets to the number of 30 or 40 round the body from breast to hip.

² *Sabit*, strings of very small brass wire twirled spirally, also worn round the waist.

³ Seems to be in disorder.

⁴ *Sanggol*, the form into which women make their hairs.

⁵ *Kra*, species of monkey.

771C. *Nti sanggol orang Entabai
nda tau di tunda oleh kida, selan-
tang anak, sangat lelai
sepenangkai jawa*¹.

771D. *Nti sanggol orang menoa ulu
nda tau di tunda uleh kita, selan-
tang anak, sangat nyeregu
baka bulu
landak temuda.*

771E. *Nti sanggol orang menoa ili
nda ta di tunda uleh kita, selantang
anak, sangat melampi
di punjong pala."*

772. *"Nti pia sapa sanggol rintor
tau di tunda?
Nti pia sapa sanggol rintor tau di
ka sema?"*

772A. *"Sanggol anggol orang umpu
rumah
tau di tunda uleh kita, nyampau
baka buah [pemanah
tuchong kechela.*

772B. *Sanggol orang ditu
tau di tunda uleh kita lingu lingu
baka gentu
tisi temuda."*

773. *Suli ka lepi sanggol lintang,
sanggol rintor baka menaul angkat
ngindang.*

774. *Di adu dunjong rinjong rinjong
baka remauong
madong lubang.
Di adu ka ensuga bada
baka selila
tali tengang.*

775. *Udah simpor
bechampor baur.
Tembu lambu betunda sanggol.*

771C. The sanggol used at Entabai
you must not imitate, children, for it
has no shape
like an ear of jawa¹.

771D. The sanggol of up river people
you must not imitate, children, for it
all bristles up
like the quills
of a porcupine.

771E. The sanggol of down river people
you must not imitate, children, for it
falls flat
over the head."

772. "Then whose sanggol shall we
imitate?
Whose sanggol shall we follow?"

772A. "The sanggol used in this
house
you must imitate, how gracefull it is
like the fruit
of the kechela.

772B. The sanggol used here
you must imitate, so graceful it sits
like the gentu
at the edge of the wood."

773. Now deftly they wind the sanggol
like the out-spread wings of the hawk.

774. They adjust the towering comb
like a tiger
in its hair.
They adjust the strings of beads
like long drawn
threads of tengang.

775. Having felled
the bechampor baur,
we have finished winding the sanggol.

¹ *Jawa*, an edible seed planted by Dyaks.

L. The curses of Ibu Sa Kuku Kinang.

776. *Tebang pinsi
tundan tinggi.
Sadoh tuboh nganjong gari.*

776. Cut down the pinsi
from the high ladder.
We put our soiled clothes away.

777. *Angkat Bujang
Gliga tandang
sambai Bejampong;
di gentudi Pangkas
remauiong raras
kelili ponjong.*

777. Then up rose Bujang
Gliga the crested
bird Bejampong;
then followed Pangkas
the leopard
with long winding whoop.

778. *"Gari ke jai
engkah di rumah Ini
Jejambu Alang.
Gari ke basah
engkah di rumah Jerah
Kumpang Seladang.
Gari sida ke indu
engkah di rumah Ibu
Sakuku Kunang."*

778. "Our soiled clothes
let's place in the house of Ini
Jejambu Alang.
Our wet clothes
let's place in the house of Jerah
Kumpang Seladang.
The women's clothes
place in the house of Ibu
Sakuku Kunang."

779. *Lalu ninga, keno, Ini Sakuku Ku-
nang ia lalu nyaut, lalu nyumpah¹.*

779. Hearing this, they say, the old Sa-
kuku Kunang answered with a curse.

780A². *"Nti siduai nyumpit,
akan, ngiga bejit
bejelakit
pamjai brang,
busong ipoh
siduai nda mumoh.*

780A. "When with the blow-pipe,
my sons, you hunt
the long armed
monkey,
may your poison
fail to kill.

780B. *Nti siduai ninja ngiga salanggai,
ruai
lalang,
busong di tinggang
batang
ponggo laboh.*

780B. When you go, my sons, to snare
the argus
pheasant,
may dead bows
fall
on the snare.

780C. *Nti siduai ngiga jelu ngantok
nlintang,
busong udok
tepejoh jauh.*

780C. When you go to hunt the wild
in its lair, [boar
may the dogs
stray far away.

¹ I have not succeeded to find out the real arrangement of this strophe.

² I suppose that the whole series of lines from here to "*Nti pia uchu, nadai kitai busong*" forms one strophe which is characterized by the rhyme *oh* of the last verse of its divisions; in the three first divisions a rhyme on *ang* has been confounded with varying other rhymes.

780D. *Nti siduai ngempang
ka batang Rajang,
busong di segang
pasang
ai menoh."*

780E. *Nuan pia ga, Ini, nti siduai
ngembun,
busong ambun
nda nurun
nyaia laboh.*

780F. *Nti siduai ngakar, Ini,
busong cherebok
nyaia tesioh.*

781. *Nti pia uchu, nadai kitai busong
ngelangah gunung.
Nti pia, uchu, nadai kitai tulah
ngelangah tanah.*

782. *Pia jako Ibu Sakuku Kunang,
Pia jako Ini Jejambu Alang,
Pia jako Jerah Kumpang Seladang.*

LI. *Pulang Gana teaches his children.*

783. *Nya baru bejako Sa Pulang
ngajar anak ia. [Gana]*

784. *"Nti ruji di betis,
selantang anak, tinggang unggau
selong sa klingkang. [kawat]
Nti ruji di lengan,
selantang anak, tinggang unggau
penampang umang. [rangki]
Nti ruji di krigai,
tinggang unggau rawai
aning di kingkang.
Nti ruji di pegu,
tinggang unggau lepe
sanggol lintang.
Nti ruji di dada,
selantang anak, tinggang unggau leka
plaga gitang?"*

780D. When you go to poison
the fish at Rajang,
may fresh and tide
swell
the river."

780E. And when you, old dame, ex-
pose you your cotton,
may the night dew
fail
to descend¹.

780F. And when you prepare your
may the spool [cotton]
turn over and fall.

781. In that case, children, these curses
reach not beyond the hills.
In that case, children, our curses
reach not beyond the earth.

782. Thus spoke Ibu Sakuku Kunang,
thus spoke Ini Jejambu Alang,
thus spoke Jerah Kumpang Seladang.

783. At length Pulang Gana began
to teach his children.

784. "If you are hurt in the shin,
my children, cover it up
with your brazen rings.
If you are hurt in the arm,
children, cover it
with your sea-shell armlets.
If you are hurt in the side,
cover it
with your coloured rawais.
If you are hurt in the neck,
cover it
with your graceful sanggol.
If you are hurt in the breast,
children, cover it
with your strings of agate stone."

¹ Dyak women expose their new spun cotton for several nights that the night dew may fall upon it.

² [In the first two and in the fourth parts of this strophe an interior rhyme seems to be wanting; the exterior rhyme seems to be on *i-ang*, only in the second part we have *u-ang*.]

LII. Pulang Gana continues his teachings.

785. *Tebang ensumbar**kaiyu lumpak rejar.**Pulang Gana ngabang sadoh tuboh
beajar ajar.*785. Cut down the brittle ensumbar
tree.

Pulang Gana again prepares to teach.

786A. "Nti glanggang,

*anang merening unggau suloh mata
nentang,**unggai ka di kumbai bala pengabang
bisi ari limpang**ngiga selinggau manok lelaki.*786A. "You must not look
at the fowl coops with curious eyes,lest the guests should think you have
come

to look for fowls:

786B. *Nti pencharan,**selantang anak, anang mereningsuloh
mata kanan,**unggai ka di kumbai bala pengabang
bisi ari limpang**ngiga babi.*786B. You must not look
at the pigstys, children, with curious
eyes,lest the guests should think you have
come

to look for pigs.

786C. *Nti sadau,**anang merening unggau suloh mata
ninjan¹,**unggai ka di kumbai bala pengabang
bisi ari nyarau**ngaok padi.*786C. You must not look up
at the loft with curious eyes,lest the guests should think you have
come

to look for padi.

786D. *Nti baka,**salantang anak, anang merening ung-
gau buling mata meda,**unggai ka di kumbai bala pengabang
bangat deka**indu nyimbi.*786D. You must not look
at the baskets with curious eyes,lest the guests should think you want
the women

to dry padi.

786E. *Nti orang bedagang,**salantang anak, anang merening ung-
gau buling mata nentang,**unggai ka di kumbai bala pengabang
bisi ari limpang**ngarau bebli.*786E. You must not look
at the traders, children, with curious
eyes,lest the guests should think you have
come

to trade.

786F. *Nti kaiyu,**salantang anak, anang merening ung-
gau suloh mata melintu,**unggai ka di kumbai bala pengabang
bangat rindu**nungkun api.*786F. You must not look
at the firewood with curious eyes,

lest the guests should think you want

to light a fire.

¹ Here a rhyme on *au* should to be expected.

786G. *Nti priok*
anang merening unggau buling mata
ngantok,
unggai ka di kumbai bata pengabang
bangat gauk
rindu brapi."

787. *Udah ensumbar*
kaiyu lumpak rejar.
Tembu lambu udah beajar.

786G. You must not look
 at the pots with eager eyes,
 lest the guests should think
 you want to cook."

787. Having cut down
 the ensumbar lumpak rejar.
 We have finished the lesson.

LIII. Order of precedence.

788. *Tebang reteh*¹
tundan tesandeh.
Numbau kitai, akan, sadoh tuboh
begeleh ripeh.

789². "*Aku dulu, akan,*" *pia ko jako*
Salangkang Kirai
Sa Rajah Sua,
Merum Pengibai
Sa Pulang Gana.

790. "*Aku nangkan nuan, aya,*" *pia*
Merekubu *[jako*
ntis Bulu
Burong Katapong.
"Aku nangkan nuan, buat," pia jako
Bragai
apai Chelegai
Rarek Lampong.
"Aku nangkan nuan, buat," ko
Nendak
bejulok Tukak
Betalun Ladong.
"Aku nangkan nuan, buat," jako
Bujang
Gliga Tandang
Sambai Bejampong.
"Aku nangkan nuan, buat," ko
Pangkas
Remauong Raras
Kelili Panjong.

788. Cut down the reteh
 with the leaning ladder.
 Enough that we prepare to order our
ranks.

789. "Let me go first, children," said
 Salangkang, &c.

790. "I follow you, Uncle," said
 Merekubu, &c.

"I follow you, friend," said
 Bragai, &c.

"I follow you, friend," said
 Nendak, &c.

"I follow you, friend," said
 Bujang, &c.

"I follow you, friend," said
 Pangkas, &c.

¹ *Reteh*, species of cane.

² Confer to the following strophes the strophes 602 ff.

"Aku nangkan nuan, buat," jako
Membuas

burong badas

Bekungkong rekong.

"Aku nangkan nuan, buat," jako
Klabu

Puntul lko

Papau nyenabong.

791. "Aku nangkan kita, uchu," pia
Durong [jako

bejulok Lumpung

Tibang Bebaring.

Tekang Getah

Berandah

Puting tinting.

792. "Aku nangkan nuan, apai," pia
Chenanum Tuai [ko jako
magoh ka tatai
lobang nyuang.

Kadua nama Mluda Rajah besai
magoh ka tuchong Rabong Remingang.

"Aku nangkan nuan, apai," jako
Lembu

Tuai di batu

dinggai dingai. [gibai¹.

Kadua nama Meta Rajah Tuai Pen-

793. Udah reteh
tundan tesandeh,
tembu lambu udah beripeh.

"I follow you, friend," said
Membuas, &c.

"I follow you, friend," said
Klabu, &c.

791. "Then I follow you, children,"
Durong, &c. [said

792. "I follow you, father," said
Chenanum, &c.

His other name, &c.

"I follow you, father," said
Lembu, &c.

His other name, &c.

793. Having felled the reteh
with the leaning ladder,
we have set in order our ranks.

LIV. They recognise the voices of their hosts.

794. Tebang ubah,
sugi, gelanyah. [rumah.
Bala pengabang ngerara jako ari

795. "Ngi sapa jako ke tetaling,
apai?"

"Nya jako unggal nuan Kling
unggau Bunga Nuing
nusi tunjok jari beting
pedua taring
uting
ngelong ngelingkang."

794. Cut down the ubah,
sugi, gelanyah. [the house.
The guests for the feast hear talk from

795. "Whose high sounding voice is
father?" [that,
"That is the voice of your cousin Kling
talking with Bunga Nuing,
about dividing
the wild boar's tusks
so curved
and long winding."

¹ This whole strophe seems to be in disorder and there is wanting the final verse rhyming on ang.

796. "Ngi sapa jako inggar gemetar
nyaris di dinga-
nya, apai?"

"Nya jako unggal nuan Lau Moa
nusi tunjok jari tiga
pedua bonga
sesangga tepang."

797. "Ngi sapa jako inggar nda jejena
nya, apai?"

"Nya jako unggal nuan Pongga
nusi tunjok jari lima
pedua tandok rusa
bepriga lima
bepampang."

798. "Ngi sapa jako be lobah landai
nya, apai?"

"Nya jako unggal nuan Nglai
nusi tunjok jari tigai
pedua batu pengembai
kena bejimbi di bidai
besai pakan plintang."

799. "Ngi sapa jako taiing taiing
nya, apai?"

"Nya jako unggal nuan Tutong
nusi tunjok jari ujong
pedua batu tenong
kena beruntong
menang bedagang."

800. "Ngi sapa jako dram dram
nya, apai?"

"Nya jako unggal nuan Ringgan
nusi tunjok jari kanan
pedua batu jadian
kena besimpan
nda kala puang."

801. "Ngi sapa jako nyampau pen-
nya, apai?" [geragak

"Nya jako unggal nuan Pandak Se-
regatak
nusi tunjok jari anak
pedua serepak
buloh temiang."

796. "Whose echoing voice is that so
loud, resounding,
father?"

"That is the voice of your cousin Lau
who speaks of dividing [Moa
the charm
for an evil eye."

797. "Whose shouting voice is that,
father?" [so loud,

"That is the voice of your cousin
who speaks of dividing [Pongga
a charm, the deer's horn
with five
wide spreading branches."

798. "Whose voice is that so soft
father?" [and slow,

"That is the voice of your cousin Nglai
who talks of dividing
the pengembai charm
for drying rice
on the large pakan mat."

799. "And whose is that howling voice,
father?"

"That is the voice of your cousin Tu-
who talks of dividing [tong
the charm tenong
for gain
in successful trade."

800. "And whose is that low, base voice,
father?"

"That is the voice of your cousin
who talks of dividing [Ringgan,
the charm jadian
for a store
that can never fail."

801. "And whose is that loud noisey
father?" [voice,

"That is the voice of your cousin
Pandak Seregatak,
who talks of dividing
the pieces
of bamboo charms."

802. *Udah ubah,
sugi, gelangah.
Bala pengabang udah
ngerara jako ari rumah.*

802. Having cut down the ubah,
sugi, gelangah.
The guests have ceased
to note the voices.

LV. Generous reception of the guests.

803. *Tebang punsi
tundan tinggi.
Pulang Gana ngabang sadoh tuboh
bradu niki.*

803. Cut down the punsi
with the high ladder.
Pulang Gana prepares to enter the
house.

804. *Bujang Sa Pulang Gana peloh
sebla tuboh nurun dada,*

804. Then the brave Pulang Gana was
drenched with sweat o're body and
breast,

*lembut di kukut jari rinda,
ukai nda ikak lelak ngererak kota
tingkera*

his hands fell limp to his sides,
and was wholly spent in breaking
through the fence of good things
prepared
by the sons of men
without stint.

*anak mensia
ke sedia
nadai ka timpang.*

805. *Bujang Salangkang Kirai peloh
sebla tuboh nurun krigai*

805. Then the brave Salangkang Kirai
was drenched with sweat o're body
and side,

*lembut di kukut jari chunggai
ukai nda ikak lelak ngererak kota
rendai*

his hands fell limp to his sides,
and was wholly spent in breaking
through the white rendai

*sepemongai
jelumpang tumbang.*

like fallen
jelumpang flowers.

806. *Salangkang Kirai peloh sebla
tuboh nurun kechiak,*

806. Then Salangkang Kirai was drenched with sweat o're body and
armpits,

*lembut di kukut tunjok anak,
ukai nda ikak lelak ngererak kota
tuak*

his hands fell limp with fatigue,
and was wholly spent in breaking
through the fence of wine
that flowed
from the brimming jars.

*telimbak
benong menaga bujang.*

807. *Salangkang Kirai lembut di kukut
tunjok ujung,
peloh sebla tuboh nurun patong,*

807. The hands of Salangkang Kirai
fell limp to his side with fatigue,
from his body the sweat rolled down
to the knees,

*ukai nda ikak lelak ngererak kota
jindong jindong, [tepong
di ranggong
mansau pisang.*

and he was wholly spent in breaking
his way through cakes
of flour
and sweet pisang.

808. *Salangkang Kirai peloh sebla*
tuboh niti lengan,
lembut di kukut jari kanan,
ukai nda ikak lelak ngererak kota
penyaram mlam
baka bulan
perenama rumpang.

809. *Sapulang Gana peloh sebla tuboh*
maioh beterutu,
lembut di kukut tunjok indu,
ukai nda ikak lelak ngererak kota
ai raru,
palu indu
bekembai brang.

LVI. The women of the house welcome the guests.

810. *Tebang bu*
menalu nusu.
Sadoh tuboh main bealu alu.

811 A. *Angkat Jawai Mensangai Ku-*
mang,
suli ka lepi sanggol lintang,
dujong
rinjong rinjong
baka gantong
Seregandi manang,
rawai rinyai
lebai lebai
melimpai di krigai
rusok marang,
beseraiong
unggau sekundong
batang Semunggang,
ngalu Sa Pulang Gana ke mansang
nandang nandai ngabang.
Lalu di binching tuak telimbak di
benong menaga bujang,
lalu di biau unggau selinggau manok
menang.

Di telan
unggau geman
dabong begerantang,
di irup
unggau mulut

808. Then Salangkang Kirai was drenched with sweat o're body and arms,
 his hands fell limp to his sides
 and was wholly spent in breaking
 through the mlam mlam cakes,
 as round
 as the full grown moon.

809. Then from Pulang Gana the
 sweat fell down in showers,
 his hands fell limp to his side,
 and he was wholly spent to break
 the fence of wine,
 prepared
 by stout armed women.

810. Cut down the bu
 so knotted.
 We prepare to meet our guests.

811A. Then uprose Jawai Mensangai
 Kumang
 and deftly put up her hair,
 with a high
 back comb
 like the charmed box
 of the witch Seregandi,
 with shining rawai
 fitting close
 to her shapely
 waist,
 swathed
 in a beautiful cloth
 from Semunggang's stream,
 she goes forth to meet Pulang Gana
 as he entered the festive hall.
 And she held out her sweet rice wine
 drawn from a costly jar,
 whilst over his head she waved the
 shapely cock.

He swallowed down
 a long,
 deep drought
 he drank
 with the strength

813B. "Lapa orang ke buta nyau
tau meda pula menchelak?"

Badu nda, Pulang Gana mai batu
perchi pinyang.

"Lapa orang ke kait nyau tau bejalai
jingkak jingkak?"

Badu nda, Pulang Gana mai batu
sepengunyor tulang.

813C. "Lapa orang ke isu nyau tau
bejako nyampau pengeregak?"

Badu nda, Pulang Gana mai batu
pasak pemigi baiang.

"Lapa orang ke tuai nyau pulai
biak?"

Badu nda, Pulang Gana mai batu
kupak melaban umbang.

813B. "Why do our blind now see
the light again?"

No wonder for Pulang Gana brings
the charm called perchi pinyang.

"Why do our lame begin slowly to
walk again?"

No wonder for Pulang Gana brings
a charm to straighten the bones.

813C. "Why do our dumb begin to
talk and chatter away?"

No wonder for Pulang Gana brings
the charm of pemigi baiang.

"Why do our old men begin to get
young again?"

No wonder for Pulang Gana brings
the charm called melaban umbang.

LVIII. Preparation of cock fighting.

814. Tebang kelemunting
blakang tinting. [ding.

Pulang Gana ngabang dulu beban-

814. Cut down the kelemunting
behind the hill. [cocks.

Pulang Gana compares the fighting

815A. Bebanding ka ijau saman ijau¹

tang siko nyelai agi, bisi bebulu
mansau,
kuning, redam.

815A. He compared the grey with
the grey
but there was some difference, some
were more red,
or yellow, or dark.

815B. Bebanding ka kunchit saman
kunchit,

tang siko nyelai agi, bisi ngelit
kampi enseriban.

815B. He compared the kunchit with
the kunchit,
but there was a difference, there was
of enseriban. [a mixture

815C. Bebanding ka bering saman
biring,

tang siko nyelai agi, bisi bebulu
kuning,
nyerenang, redam.

815C. He compared the red with
the red,
but there was a difference, some were
more yellow,
some deeply red.

815D. Bebanding ka labang saman
labang,

tang siko nyelai agi, bisi betugang
ijau jelaian.

815D. He compared the white with
the white,
but there was a difference, some part
ijau jelaian.

¹ Ijau, kunchit, enseriban, biring, labang, jelaian, bekuak, are names of different kinds of fighting cocks distinguished by the colours of their feathers. Cock fighting frequently takes place at a Dyak feast. The guests put their birds against those of the hosts.

815E. *Bebanding ka bekuak, saman
bekuak,
tang siko nyelai agi, bisi printik
di baroh kuman.*

816. *Udah kelemunting
blakang tinting.
Tembu lambu udah bebanding.*

815E. He compared the cream with
the cream,
but there was a difference, some were
under the brest. [speckled

816. Having felled the kelemunting
at he back of the hill.
We have finished comparing.

LIX. The speech of welcome.

817. "Lalu kitu ka nuan, Aya Salang-
kang Kirai, anang ngerindang nda
bejalai.

*Uji nginsit mimit kita, unggal wai,
nguing ka bukai
awak ka tu jalai Salangkang Kirai.
Dudok ka pujo tanju tinggang terelu
ujan nelesai.*

*Bebanding ramping tuboh besai
unggau Nglai
tuai di rinjai
Ranjor Nakang!
Bepampang ka rendai
sepemongai
jelumpang tumbang.*

818. *Lalu kitu ka nuan, Aya Sa Pulang
Gana.*

*Uji nginsit mimit kita unggal
nguing ka krigai rusok rinda,
awak ka tu jalai Pulang Gana.
Dudok ka pugo tanju tinggang ka
terutu ujan seleka.*

*Bebanding peramping ka tuboh rinda
unggau Lau Moa
aka Dara
Lantang Sekumbang!
Bepangkang ka tingkera
ngi anak mensia ke sedia
nadai ka timpang.*

819. *Lalu kitu ka Pulang Gana, nang
rindang rindang tembu merening.
Uji nginsit mimit kita unggal jong
nguing,
awak ka tu jalai Pulang Gana.*

817. "Then come up here, Uncle Sa-
langkang Kirai, don't waste your
precious time.

Now move aside, my friends,
just turn a little this way; [Kirai.
make way for the great Salangkang
Now sit down here at the tanju beneath
the dripping eaves.

Fitly indeed does your figure match
with Nglai
the chief of Rinjai
Ranjor Nakang!
Sit near the white rendai
like fallen
jelumpang flowers.

818. Now come up here, o Uncle Sa
Pulang Gana.

Now move aside, my friends,
just turn a little this way
and make way for Pulang Gana.
Now sit down here by the tanju beneath
the dripping eaves.

Fitly indeed does your figure match
with Lau Moa
the brother
of Lantang Sekumbang!
Sit near this goodly feast
prepared by the sons of men
without stint.

819. Come here, o Pulang Gana, don't
waste your precious time.
Now move aside, my friends, a little
out of the way,
and make way for Pulang Gana.

*Dudok ka pugo tanju tinggang terutu
ujan bekerning.*

*Besindi ka isi rusok nginjing
unggau Kling
aka Chernaning
Burai Maiang!*

*Bepangkang ka brau kuning
begenchering
mandang lumpong.*

820. *Lalu kitu ka nuan Aya Pulang
Gana anang telunga diau dia.*

*Uji nginsit mimit nguing ka kiba,
awak ka tu jalai Pulang Gana.
Dudok di pugo tanju tinggang terutu
ujan nyala.*

*Bebanding ka tuboh bla
unggau Pongga
aka Sebela
Daun Isang!
Bepangkang ka ai jawa
linga linga
di benda rusa
beukir ngena
melabat nyintang.*

821. *Lalu kitu ka nuan, Aya Pulang
Gana, anang diau dia dudok nye-
runkong.*

*Uji nginsit mimit mulai ka krigai
rusok rimbong.*

*awak ka tu jalai Pulang Gana,
ka pugo tanju tinggang terutu ujong
ngerunong.*

*Bebanding ka rembing tuboh lempong
unggau Tutong
Ulup Demong
Lemandau Gindang!
Bepangkang ka tepong
jindong jindong
di ranggong
mansau pisang.*

Now sit by the tanju here beneath
the dripping eaves.

Sit right by the side
of the famous Kling
the brother of Chernaning
Burai Maiang!
Sit near the glittering
yellow rice
that decks the split bamboo¹.

820. Then come up here, Uncle Pu-
lang Gana, don't waste your pre-
cious time.

Now move aside to the left,
make way for our Pulang Gana.
Now sit by the tanju here beneath
the dripping eaves.

How well does your figure match
with Pongga,
the brother of Sebela
Daun Isang!
Sit near this jawa wine
so clear and fine
from the rusa jar
so beautifully
figured.

821. Then come up here, Uncle Pu-
lang Gana, don't waste your pre-
cious time.

Just move a little more this way,
make way for our Pulang Gana,
to the tanju's edge beneath the drip-
ping eaves.

How well does his lightsome figure
with Tutong [match
Ulup Demong
Lemandau Gindang!
Sit near those pointed
flour cakes
which cover
the ripe pisang.

¹ Rice mixed with safran boiled in a section of bamboo, the sections are split open when put before the guests.

perenama rumpang.

di benong menaga bujang.

nuvan merangang.

as the full grown moon.

menaga jar.

by our women.

LX. The chanters praise the chiefs.

825. *Tebang ubah
sugi glanyah,
Ninggang batang ponggo klampai.
Nda aku tulah¹
ngelanggah tanah
aku ninjang kita ke tuai.*

826. *Nyadi spiak tu Lau Moa,
spiak tu Pulang Gana.
Ga dudok
seminok
di tikai sapar tiga,
bepangkang
ka kelimbang
baku jelapa,
becharek
chebik
sireh bonga,
bekachit
ka sit
pinang seleka,
bepalit
ka enkloit
uleh ngambi di bukit
pagi ari raia,
beinsum
ka piun
semakau jawa,
Ga serta kita ngabang gawa raia,
Nuan betemu unggau Lau Moa
siduai Pulang Gana.
Ga jari kanan
nerima batu jadian
kena besimpan
di moa tibang bepuncha,
jari kiba
nuan nerima
tandok rusa bepanga
pampang tiga.
Angka ka dudi ari ka ila ia
nuan nandang ka tuboh rinda,
di ulu ka Pelesultan Tuan Rajah*

825. Cut down the ubah,
sugi, glanyah,
let them fall on the klampai tree.
No curse¹
will I incur
singing the praises of our chiefs.

826. On this side sits Lau Moa,
on that side Pulang Gana.
They calmly
recline
on the mat sapar tiga,

near the kelimbang
pinang box
they tare
in half
the sireh leaf²,
cutting
in pieces
the betul nut,
whereto
they add
a gambier leaf, fetched
from a hill at dawn,
adding
a piece
of jawa tobacco.
Thus coming to our harvest feast
you meet with Lau Moa,
with Pulang Gana.
With your right hand
receive the jadian charm
to be used
when filling the large padi store;
with your left hand
receive a deer's horn
with its three
spreading branches.
For perhaps it may chance one day
that you take yourselves to the wars,
led on by our great Rajah

¹ *Nda aku tulah.* The chanter walking along the line of chiefs fears no curse for he sings their praises.

² Here is described the mixing together of the various ingredients used by betul nut eaters.

*nyerang menoa ngagai Kaian Pila,
di anjong Katupong siduai Bragai
bisa,*

*ga nuan boleh ulun dua
berambau mansang.*

Pemulai nya nuan ngempong

*pauong burung gaga,
nanam jeluan padi nyala,
nerenak*

*ka tambak
takang sengkenyang rinda.*

Ga umpai

tanti ka kitai

tembu nyeput jekuai

tangkai padi rara,

ndor nyau datai

Lauai Panggai

ari Brunei, ari Rupa,

*mai ka nuan benong lempauong tajau
serta dua [menaga,*

sama sa pasang.

827. *Nyadi spiak tu Nglai*

tuai di runjai

Nuchong Upang,

nyadi spiak tu Salangkang Kirai.

Dudok

seminok

di tika siku ensiluai

bepangkang

ka klimbang

baku lenguai

bekachit

ka sit

pinang tuai

becharik

ka chebik sireh bongai,

belunju

ka kapu

krubong krai¹,

bepalit

ka enklait

to invade the Kaians of distant Pila,
helped on by the birds Katupong
Bragai,

when you will surely win a fine young
slave.

Returning thence you will bring along
some omen sprigs

to plant

with the padi nyala,

and likewise

plant

some stalks of sengkenyang.

And even

before you

have plucked the yellow

ears of corn,

the Malays

who trade

from Brunei, from far Rupa,

shall bring you rare menaga jars,

two in all,

a goodly pair.

827. On this side sits Nglai

the chief

of Nuchong Upang,

on that side Salangkang Kirai.

They calmly

recline

on the mat siku ensiluai

close up

to the klimbang

pinang box,

cutting

in pieces

the betul nut,

taring

in half

the sireh leaf,

which they smirch

with burnt

shell lime¹,

whereto

they add

¹ Belunju ka kapu krubong krai. Lime is made by Dyaks from shells burnt in an earthen furnace.

LXI. They praise the women.

832. *Tebang ubah
sugi, glanyah,
ninggang batang ponggo melebu.*

*Nda aku tulah
ngelangah tanah
aku ninjang kita ke indu.*

833. *Nyadi spiak tu Ndu Pantang
Maiang Mra*

*Ndu Tikal Rimar Serebaia.
Nyadi spiak tu Ndun Serintum
Tanah tumbuh*

*garoh garoh
tengah menoa
Daiang
Kemelang
tangga penoh lulong ensuga.*

*Dia kita duduk
seminok
di tikai sapar tiga
tisi
di ungki
unggau gelamit benang stra,
ponggang*

*rindang rindang
lantak ketupang
mau ngemala,
tengah
nyampau pemanah
di engkah
ka selintah
berimbai tiga.*

*Bepanpkang
ka kalimbang
baku jelapa,
becharik
ka radek
sireh bonga,
bekachit*

*ka sit
pinang seleka,
bejeput
ka sigup
semakau jawa.*

832. Cut down the ubah,
sugi, glanyah,
Let them fall on the stem of the mè-
lebu tree.

No curse
will I incur
singing the praise of our women.

833. On this side sits, &c.

On that side, &c.

There you calmly
recline
on the mat sapar tiga
its border
embroidered
with silken thread,
its ends
all shining
with gold
and precious stones,
its center
so handsomely
worked
with three leaches
sidy by side.
Close up
to the kalimbang
sireh box,
(taring
in half
the sireh leaf,
cutting
in pieces
the betul nut,
adding
a pinch
of java tobacco.

*Ga sertai kita ngabang gawa raia,
jari
bejeluti
ninggam perekat ubat penyangah
nyawa,
ngambi ginchingan tunjok jari rinda
ngi nuan tau nacha
paia beria
tabor kelebembang.*

834. *Nyadi spiak tu Lulong Gindong
indu
di bangkong Penyambang Tauang.*

*Nyadi spiak tu Ndu Kaul Katapu
Daiang Chang Kachuyu.
Ga kita dudok
seminok
di tikai kubor api;
ponggang
rindang rindang
lantak ketupang
mau tuchi,
tengah
nyampau pemanah
di engkah
ka gajah
dua berdiri,
bepangkang
ka kalimbang
baku bekaki,
bepakai
ka kechundai
uleh ngambi di ragai
tebilian wi,
bekachit
ka sit
pinang penguji,
belunyu
ka kapu
rebur Ndu
Daiang Teruni,
bejeput
ka sigup
semakau China api. [padi
Ga sertai kita ngabang nandai ai*

Thus when you come to attend our
your eager [feast!
fingers
will grasp the charm penyangah
nyawa,
that will make your shapely fingers
to weave [able
the butterfly
sprinkled blanket.

834. On this side sits Lulong Gindong
from the land of Bangkong Penyam-
bang Tâuang.

On that side, &c.

Thus you calmly
recline
on the mat kubor api;
its shining
ends
are fringed
with purest gold,
its centre
handsomely
worked
with two elephants
standing,
close up
to the kalimbang
sireh box,
eating
the wild sireh leaf
brought
from a bilian stump,
cutting
in pieces
the betul nut,
using
the lime
burnt by Ndu
Daiang Teruni,
adding
a piece
of tobacco from China api. [wine,
Thus as you feast on our sweet rice

dia tangan
 nuan
 nginggam ubat pengnge rawang ati,
 ngambi tunjok ujung jari
 ngi nuan tau negi
 rebor api
 ke betisi
 mansau nyang.

your hands
 are grasping
 the charm pengnge rawang ati,
 that your shapely hands may be able
 to weave
 the rebor api
 with light
 red edge.

(No. 835, 836, 837 are repetitions of the above.)

LXII. The hosts ask the news.

838. *Tebang ka nara*
lebau di bonga.
Sadoh tuboh nanya ka brita.

838. Cut down the nara
 heavy with bloom.
 We prepare to ask the news.

839A. "*Lapa nuan bangat lobah laun*
datai ka ngabang nandang nandai
ngagai menoa raia kami, di batang
Rajang landai?
di baroh singka niga ngeledai,
di baroh takang bintang tigai,
di baroh senawwah bulan mingkai?"

839A. "Why did you arrive so late
 to join our feast?
 in this our native land in Rajang's
 spreading stream,
 beneath the rolling clouds,
 beneath the three star cluster,
 beneath the full grown moon?"

839B. "*O tumu aku kamari serumba*
tepekok manok ijau enseluai,
serumba seluah babi ngelampai.
Tang datai kami di saka pampang
jalai,
dia aku betemu unggau Minggat apai
Runai,
unggau Nyegang nama Meringai,
nusi diri pulai nandang ka tebaiang
tuboh besai
ari Kaian Mah Timai¹,
buleh ulun tuai
pengandai tulang."

839B. "I started early yesterday at the
 crown of the cock ijau enseluai,
 the awaking of the great tusked boar.
 But when I came to the parting of
 the ways,
 I happened to meet Minggat the father
 of Runai,
 together with Nyegang called Meringai,
 who told how they were then returning
 from the war
 with the Kaians of Mah Timai¹
 boleh ulun tuai
 pengandai tulang."

840A. "*Lapa nuan bangat lobah laun*
datai ka ngabang nandang nandai
ai beganja,
deh! Aya Pulang Gana²?"

840A. "Why did you arrive so late
 to feast on our sweet wine,
 oh! Uncle Pulang Gana²?"

¹ *Kaian Mah Timai*. A Kaian tribe living above the Rajang Rapids whose chief was Mah Timai.

² [The first half of this strophe is incomplete, the second half of the strophe it making clear that there was a rhyme on *a*, which appears still in the one word *beganja*.]

840B. "O tumu aku kamari, akan,
serumba tepekok manok banda,
serumba seruah babi menoa.
Tang datai aku di saka jalai raia,
dia aku betemu unggau Orang Kaia
siduai Buah Raia¹, [Nyuah
nusi diri baru pulai nandang ka
tebaiang tuboh rinda
ka batang Kaian Pila²,
buleh ulun darah
berambau mansang.
Pemulai ia ari nya, nusi diri pulai
belelang ari ponggang langit jira,
begilik ka tasik ngumbang Singapura,
buleh di benong
lempauong tajau menaga
serta dua
sama sapasang."

841A. "Lapa nuan sangat lobah laun
datai ka ngabang nandai nindong
deh! Aja Pulang Gana?
Ngagai menoa raia kami di batang
Rajang lepong,
di baroh singka niga begelong,
di baroh takang bintang begantong,
di baroh senauwah bulan kembong?"

841B. "O! tumu aku kamari, akan,
serumba tepekok manok tuntong,
serumba seruah babi kampong.
Tang datai aku di saka jalai betun-
tong,
dia aku betemu unggau niang Tedong
siduai Moari Lintong.
Nusi diri baru pulai nandang ka
tebaiang tuboh lempong
ari batang Rajang lepong³,
ga Kaian Mah Selong

840B. "T'was early when I started at
the crow of the cock banda,
at the awaking of the pigs.
But coming to the parting¹ of the ways,
I happened to meet with Orang Kaia
and Buah Raia¹, [Nyuah,
who told how they were just returned
from the war
against Pila in the Kaian stream²,
winning a female slave
in her maiden bloom.
Returning thence, how they had wan-
dered to the distand land,
returning by sea through Singapore,
where they had bought some fine
menaga jars
two in all,
a goodly pair."

841A. "Why did you come so very
late to join our merry feast,
o! Uncle Pulang Gana?
In this our native country in Rajang's
flooding stream,
beneath the curling clouds,
beneath the pendant starry clusters,
beneath the full grown moon?"

841B. "I started early yesterday, my
child, at the crow of the cock tuntong,
the awaking of the great wild boar.
But when we came to the crossing
of way,
there did I meet with the late Tedong
with his frind Moari Lintong.
They told how they had just arrived
from the war
up Rajang's flooding stream³,
where the Kaians Mah Selong

¹ *Orang Kaia siduai Buah Raia.* Most of the Dyak chiefs mentioned in this Chants were pirate chiefs subdued by Sir JAMES BROOKE and his successor Sir CHARLES BROOKE, the present Rajah of Sarawak, between the years 1850—1870, during which time the BROOKE's, aided by the British Navy, stamped out piracy along the Northwest Coast of Borneo.

² *Kaian Pila.* A tribe living above the Rajang Rapids.

³ *Batang Rajang lepong,* a long stretch of deep still water just above the Rajang Rapids inhabited by the Kaian tribe *Mah Selong*. The Kaians are the hereditary enemies of the Dyaks and feuds were constantly breaking out between them.

bebadi pumpong,

badu bepago ka lumpong

pantu kerarang.

Nyadi pemulai ia ari nya akan, ia

nusi diri begilik ka tasik ngum-

bang tanjong Kadurong,

dia siduai ia akan ngibai di benong

tajau lempauong rinjong

betudong ka gong

umbas ka tutup pedar tibang."

842A. "*Lapa nuan sangat lobah laun*

datai ka ngabang nandai ai jawa?

Ngagai menoa raia kami,

di baroh singka niga ngelinga,

di baroh takang bintang bekedara,

di baroh senauwuh bulan lima,

di menoa raia batang Rajang kiba?"

842B. "*O! tumu aku kamari, akan,*

serumba tepekok manok lia,

serumba seruah babi mesai pala.

Tang datai kami di jalai pampang lima

dia aku betemu unggau apai Lempa

siduai apai Juna.

Nusi diri baru pulai nandang ka

tebaiang tuboh bla

ari batang Kaian kiba¹,

ga sida Kaian kiba

bebadi lela,

badu meringa lemanta

pantu krarang.

Pemulai ari nya ia, akan, begilik

ka tasik ngumbang Saba.

Datai din siduai saman ngibai di

benong lempauong tajau rusa

beukir gena

melebat nyentang."

843A. "*Lapa nuan sangat lobah laun*

datai nandai ka ngabang ai chiping?

Gagai menoa raia kami, di batang

Rajang nungging,

di baroh singka niga bebanding,

all lost their heads

and none were left

to work the wild sago tree.

And when they returned from there, my

child, they told how they returned

by sea round by Kadurong point,

it was here, my child, they bought

a fine handsome jar

with its covering gong,

as big as the lid of a padi bin."

842A. "Why have you come so very

late to feast on our rice wine?

To our native land,

beneath the scudding clouds,

beneath the bright star clusters,

beneath the shining fifth moon,

to our land on the left of Rajang's

stream?"

842B. "I started early yesterday, my

child, at the crow of the lia cock,

the awaking of the little pigs.

But when we came to the five cross road

there we were met by apai Lempa

and his friend Juna.

They told how they had just arrived

from the war

on the left of the Kaian stream¹,

and how the Kaians

were all wiped out,

and none were left

to work the sago tree.

Returning thence, my child, they went

round by sea to Saba.

Whilst there they both obtained some

handsome rusa jars

of the pattern

melebat nyentang."

843A. "Why have you come so very

late to feast on our sweet rice wine?

To our native land in Rajang's rapid

stream,

beneath the towering clouds,

¹ Batang Kaian Kiba. Probably the Balungan river flowing out on the East Coast of Borneo.

*di baroh senauwah bulan mesai tering,
di baroh takang bintang begenye-
ling?"*

843B. "O! tumu aku kamari serumba
tepekok manok biring,
serumbah seruah babi anak uting.
Tang datai kami di saka jalai di
tinting,
dia aku betemu unggau Limping
siduai Juing,
nusi diri baru pulai nandang ka
tebaiang tuboh kring
ari Kaian Ping¹,
ga Kaian Ping ambis tepelanting
di tunang lembing
simbing penulang.
Pemulai ia ari nya siduai begilik
ka tasik ngumbang Bebuling,
datai din siduai saman mli di benong
tajau panging,
bebulu kuning
begencharing
mansau pinang."

844A. "Lapa nuan sangat lobah laun
datai ka ngabang nandai ai padi?
deh! Aja Salangking Kirai.
Ngagai menoa raia kami, di batang
Rajang degi,
di baroh singka niga ngeledi,
di baroh takang bintang peredani,
di baroh senauwah bulan pegari?"

844B. "O! tumu aku kamari akan
agi pagi dini ari,
serumba tepekok manok lelaki,
serumba seruah anak babi.
Tang datai kami di jalai betumboh
maio mati,
dia aku betemu unggau Jawi
siduai Moari
nusi diri baru pulai nandang ka
tebaiang tuboh lelanji
ari batang Kaian tisi,

beneath the shining crescent moon,
beneath the clusters of glissening
stars?"

843B. "I started so early yesterday
at the crow of the cock biring,
as soon as the pigs began to move.
But when we came to the crossing
on the hill,
there I met with Limping
and his friend Juing,
who told how they had just come
back from the war
against the Piengs¹,
how the Piengs were quite smashed
and sent to wed [up
with ghosts in hades.
On their return from there they went
round by sea to far Bebuling,
arriving there they both bought a
panging jar,
of yellow tinge,
like the shining
ripe pinang."

844A. "Why have you come so very
late to feast on our padi wine,
o! Uncle Salangking Kirai?
to our native land in Rajang's rapid
stream,
beneath the rolling clouds,
beneath the clustering morning stars,
beneath the rays of the rising moon?"

844B. "I started early yesterday, my
child, for it was scarcely dawn,
at the crowing of the fighting cock,
when the pigs began to move.
But when we came to the crossing
of many a way,
there did I meet with Jawi
and his friend Moari
who told how they were just returned
from making war
on the Kaian borders,

¹ Kaian Ping. The Piengs are a Kaian tribe inhabiting the upper waters of the Kotie river, Dutch Borneo.

Education et instruction en Madagascar¹.

Par le P. PAUL CAMBOUÉ, S. J., missionnaire du district de N. D. de Lourdes d'Ambohibeloma, Madagascar Central.

Quand j'ai écrit, au cours de ces notes, que, jusqu'à l'arrivée à Madagascar des missionnaires de la religion et de la civilisation, il n'y avait pour l'enfant hova ni éducation ni instruction, j'ai eu soin de faire observer qu'il s'agissait d'éducation et d'instruction proprement dites, systématique et pédagogique, telles que nous les entendons dans nos pays de la vieille Europe. Et, si j'ai ajouté que l'enfant croissait, au sein de la famille malgache, un peu comme le petit veau ou la génisse du troupeau, cela doit s'entendre d'un jeune veau ou d'une génisse ayant, en plus de l'instinct animal, intelligence et volonté.

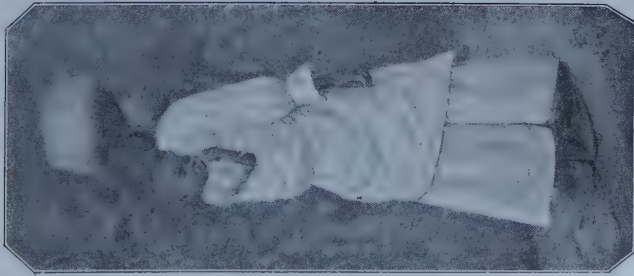
Nos premiers missionnaires de l'Imérina, tout en disant, eux aussi, que — «l'enfant hova manquait d'éducation et de formation sous le toit paternel où il grandissait avec ses qualités et ses défauts naturels sans que rien le contraignit, à peu près comme les boutons du rosier ou du chardon sauvages s'épanouissent aux rayons du soleil sur les bords d'un grand chemin» —, constataient néanmoins que cet enfant était assujéti, au sein de la famille, à des obligations et à des lois qu'il pouvait difficilement enfreindre, toute famille hova formant dans l'état une sorte de petit état avec ses lois propres et possédant le droit de se régir selon les ordonnances des ancêtres transmises oralement. Ces règlements traditionnels étaient comme un code domestique auquel on ajoutait des articles conformément aux besoins, mais dont on ne retranchait rien. L'une de ces lois, par exemple, donnait au père de famille le droit de rejet contre tous ses enfants légitimes, naturels ou adoptés; et, de bonne heure, l'enfant hova apprenait que cette loi du rejet le livrerait à la honte, peut-être à la misère, s'il refusait d'adopter les vues et l'esprit de la communauté familiale. Si par son inconduite il s'attirait la malédiction paternelle, il n'ignorait pas qu'il serait considéré comme un objet d'universelle réprobation dans l'esprit de ses concitoyens².

C'est donc dans la vie de l'enfant hova en famille que nous rechercherons plus particulièrement les facteurs de l'éducation et de l'instruction malgaches.

Au sein de la mère, d'abord, l'atavisme éduque le *foetus*, si je puis m'exprimer ainsi, en le prédisposant aux qualités physiques et morales de la race dont les principales sont, si je ne me trompe, l'endurance et la patience. Jusqu'à la veille, parfois même jusqu'au moment de sa naissance, le petit être peînera avec sa mère, soit aux travaux des champs ou du ménage, soit aux longues marches par monts et par vaux, à travers torrents et rivières. Rentrant, un soir, d'une tournée de mission, on m'appela pour voir et assister,

¹ Voir P. CAMBOUÉ: «Enfance», «Anthropos», II (1907), p. 981—989; «Les dix premiers ans de l'enfance», IV (1909), p. 375—386; «Jeux des enfants malgaches», VI (1911), p. 665—683.

² Le roi *Andriampoinimerina*, qui peut être considéré comme le fondateur de l'hégémonie hova dans la grande île africaine, ordonna que les enfants légitimes qui désobéiraient gravement à leurs pères et mères seraient vendus comme esclaves.

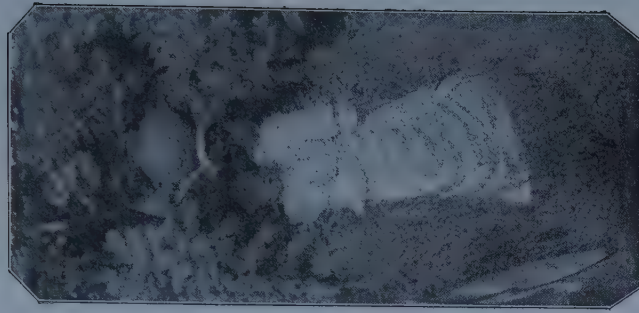


P. Camboué, S. J.

Un enfant sur le dos maternel.



Vêtement des enfants.



Anthropos X-XI.

Un enfant sur le dos maternel.

dans un hameau voisin, une mère qui venait d'enfanter sur le chemin, au cours d'un long voyage qu'elle effectuait. Une simple halte; et la mère et l'enfant reprenaient le cours du voyage!

Ces qualités de la race se développent chez le nouveau-né restant si longtemps enserré sur le dos maternel, durant ses premières années; rudement secoué, tantôt au grand soleil, dans l'eau des rizières pendant le *fanetsana* (transplantation des plants de riz) ou sur le *famoloana* (aire à dépiquer), tantôt au grand air, sur les *tanety* (collines et plateaux dénudés) pendant que sa mère va puiser la provision d'eau au *fantsakana* (source ou fontaine) ou bien arrache le *bozaka* (plantes herbacées) qui serviront de combustible (*kitay*)¹ pour cuire le frugal repas de la famille, au retour à la case².

Puis, dès que l'enfant peut se mettre sur son séant (*zaza mitoetra irery*; mot-à-mot, peut se poser seul) il est soumis à une vie de privations et d'incommodités journalières, soit sous le chaume de la case paternelle où il n'est pas toujours à couvert de la froide brise du *ririnina* (hiver) et des ondées du *fahavaratra*³ (saison des orages, été), sur sa mince natte de paille étendue par terre; soit dans les occupations qui lui incomberont de bonne heure, comme la garde des troupeaux aux champs, par tous les temps, par le chaud, le froid, la pluie, le vent, l'orage; les longues marches à la suite de la parenté, souvent chargé de lourds fardeaux; nourri de moins encore que le «brouet noir du Spartiate», d'un peu de riz cuit à l'eau, parfois même de racines de manioc ou de patates; n'ayant pour tout vêtement qu'un mauvais morceau de toile pour le garantir de la froidure mordante des hauteurs centrales de l'île⁴.

¹ Voir «Anthropos», IV (1909), p. 385.

² Durant la période de la vie de l'enfant qu'on peut appeler de développement plus particulièrement sensitif, l'éducation du bébé malgache est, si je ne me trompe, supérieure en quelque façon à celle des bébés européens. — «La marche de l'enfant, ou pour parler plus exactement, la progression à terre, dit le Dr. BOUQUET dans son ouvrage sur l'évolution psychique de l'enfant, emprunte ses mouvements nécessaires aux bras comme aux jambes, au début, et l'enfant progresse, suivant l'expression courante, à quatre pattes bien avant que de marcher. Cette progression toute instinctive est une excellente préparation à la marche telle qu'elle devra être pratiquée plus tard, et ce genre d'exercice est à recommander plutôt qu'à défendre. L'enfant s'y fait, en effet, une éducation motrice qui lui est indispensable et qui sera ainsi considérablement réduite lorsqu'il lui faudra apprendre à marcher correctement, en station bipède.» — Or, tandis que le bébé européen est couché dans son berceau, porté délicatement dans les bras maternels, ou s'exerce à marcher au moyen d'appareils perfectionnés, le bébé malgache est, de bonne heure, déposé à terre ou sur la natte de la case où il s'exerce librement et à loisir au salubre exercice de la «progression à quatre pattes».

³ Voir «Anthropos», IV (1909), p. 378.

⁴ Jusqu'à l'âge de cinq ou six ans, et même plus encore, la toilette du bambin malgache ne faisait pas, généralement, de fortes brèches au budget de la famille. C'était assez tard qu'on donnait au garçonnet le *salaka* (bande de toile assez longue passée entre les jambes et autour des reins) et aux fillettes le *sikina* (pièce de toile couvrant le corps, des seins aux genoux). — Un missionnaire interrogeait, un jour, un ancien esclave sur la date précise d'un détail de l'histoire hova: «Oh! Je m'en souviens très bien, répondit celui-ci; je ne portais pas encore le *salaka*!» — Avant cette époque, solennelle comme celle où le bambin européen étrenne sa première culotte, le marmot malgache n'était vêtu, dans l'intérieur de la case que de la fumée épaisse mais légère du foyer, et, au dehors, d'un coin du *lamba* maternel ou du *lamba-kamboty* («lamba» ou vêtement de l'orphelin, du pauvre), pittoresque expression par laquelle les Malgaches

Aussi voit-on, en Imérina, de jeunes enfants, tant filles que garçons, pouvant impunément rester à jeun jusqu'à une heure avancée de l'après-midi, ayant cependant fourni, depuis les premières heures de la journée, une somme considérable de travail ou d'effort.

Que de fois j'ai pu constater cette endurance de nos enfants hovas!

Il y a quelque temps, je devais me rendre dans une chrétienté éloignée, à environ quinze kilomètres d'Ambohibeloma, le chef-lieu de mon district, pour y célébrer le saint Sacrifice de la messe et faciliter ainsi aux néophytes l'accomplissement du devoir pascal. Selon l'usage, un petit palefrenier ou *deka* devait m'accompagner. De bon matin, avant de partir, je lui dis d'aller manger quelque chose, pendant que mon mulet triturait son picotin; car nous ne rentrerions sans doute que vers le soir. Il refusa, disant qu'il tenait à faire la sainte communion à la messe. Le voilà donc, suivant, à jeun, ma monture, peu fringante il est vrai, par les mauvais chemins qui mènent à l'*Onibe* (la grande rivière). Nous voici sur le bord. Pas le moindre pont; mais un mauvais gué sablonneux. Dans l'eau froide et assez profonde l'enfant tire la bride du mulet qui se fait prier pour passer à l'autre bord de la rivière; mais l'endroit a été mal choisi, et voici que l'animal, s'engageant dans des sables mouvants (*fasi-polaka*), commence à s'enlizer. Ce n'est qu'après de longs et pénibles efforts que nous parvenons à le dégager et que nous pouvons continuer notre route. Le soleil était déjà haut sur l'horizon. Nous arrivons enfin à la chrétienté: confessions, sainte messe, instruction. Il est près de deux heures après-midi quand tout est fini. Mon petit *deka* est toujours à jeun. Il faut songer au retour: Encore une quinzaine de kilomètres, mais, cette fois sans enlèvement; et ce n'est que vers cinq heures que nous arrivons à Ambohibeloma où l'enfant pourra enfin faire cuire son riz!

Nos enfants hovas marchant pieds nus, il arrive souvent qu'ils se blessent aux aspérités pierreuses des chemins. Que de fois, en soignant ces blessures, j'ai admiré leur patience à supporter sans sourciller les pansements très cuisants à l'alcool camphré pur ou à la teinture d'iode appliqué sur le vif! — Un jour, le feu avait pris à la petite forêt qui couvre, au nord, le piton d'Ambohibeloma: C'étaient des enfants gardant leurs troupeaux qui l'avaient allumé par mégarde. L'un d'eux fut pris par les flammes et n'en fut tiré qu'à moitié consumé, le corps tout entier couvert d'affreuses brûlures. J'allais voir le pauvre petit que l'on pensait sur sa natte, et qui n'avait plus que quelques instants à vivre. Pas une plainte, pas un cri, au milieu de ses atroces souffrances. Quand je le quittai, s'adressant à moi d'une voix ferme: «Père, me dit-il, ce n'est pas moi qui ai mis le feu à la forêt; c'est mon camarade X... qui avait des allumettes!» Il savait que le gouvernement inflige une amende assez forte aux

désignent parfois le soleil! — Quand le marmot a «suivi les murs» (*manara-drindrana*), qu'il a «poussé bras et jambes» (*ary tãnana aman-tongotra*) et qu'il «peut courir seul dans le village» (*mahary tãnana*), on lui fait généralement, aujourd'hui, une chemisette qui, parfois, se termine à l'endroit où elle devrait commencer à couvrir les membres du bambin, lequel, d'ailleurs, semble s'en soucier fort peu. Mais, même à l'heure actuelle, on rencontre encore, dans la brousse, des enfants qui ne sont habillés que d'un petit cordon avec perles ou verroteries, autour du cou ou du poignet.

auteurs d'incendies de ce genre, et il ne songeait qu'à en préserver sa famille! Quelques instants après il expirait!

* * *

Au foyer paternel, l'enfant hova a commencé à entendre et à bégayer quelques mots de langage, prémices d'une éducation et instruction d'un degré supérieur. Petit à petit il écoute plus attentivement et comprend davantage les conversations familiales que sa mémoire retient d'autant plus fidèlement que, nous l'avons déjà dit plus haut, l'écriture inconnue des Hovas avant son introduction relativement récente en Imérina, cette faculté est tout particulièrement développée chez lui par atavisme.

Ce sont les traditions des ancêtres, traditions orales (*lovantsofina*, de *lova* héritage et *sofina* oreille; mot-à-mot «héritage de l'oreille»), les *fady*¹, les *ohabolana* (proverbes, adages), les *angano* et *tantara* (fables, contes, légendes, histoires), qui vont être les éducateurs et instituteurs de l'enfant hova, et qui lui apprendront bien des choses vaines ou superstitieuses, il est vrai, mais lui suggéreront aussi de bons conseils, des idées sages, sensées et moralisatrices².

Les *fady*, par exemple, lui diront bien que s'il joue du chalumeau *farara*³ avant que la récolte du riz ne soit rentrée, il sera cause de famine; et que si la petite fille s'amuse à la poupée *tsindriandriana*⁴, la nuit, elle causera le même malheur; que s'il ne crache pas quand il fait des éclairs ou qu'il mange du manioc cru, il attirera la foudre; que s'il mange des rognons, du poisson avec du lait, s'il écrase un pou sur une pierre, il deviendra lépreux; que s'il boit du *ranovola* (eau bouillie dans la marmite après la cuisson du riz), il aura des cheveux blancs; que s'il pile de la terre, il causera la mort de sa grand'mère; que s'il indique du doigt le soleil, il mourra d'une mort précoce; que s'il porte une sauterelle *tsindrano* (*Paracinema tricolor*, TH.) mâle dans la case, il fera casser le *sinibe* (grande jarre où on conserve la provision d'eau); que s'il jette dans le foyer le résidu de la canne à sucre après l'avoir sucée, ses dents tomberont; que s'il travaille une rizière le jour *alakamisy*⁵ (jeudi), elle ne produira pas; que s'il plante du maïs quand il a faim ou sans prendre avec lui du chiendent, son maïs ne fructifiera pas; que s'il mange de la peau de quelque chose, il sera enclin à la colère. Balayer la case avec un balai usé lui attirera grande misère (*mifafa trano amin'ny mondron-kofafa, mahafadiranovana*). Planter des arbres hâtera sa mort (*mamboly hazo, maty haingana*, etc. etc.). Toutes observances vaines et superstitieuses évidemment.

Mais d'autres *fady* recommanderont à l'enfant hova de ne pas manger trop de sucre, des viandes mal cuites, des fruits verts, s'il veut se bien porter.

¹ Voir «Anthropos», II (1907), p. 984.

² Ces traditions des ancêtres avaient une grande autorité. Encore aujourd'hui, la citation d'un proverbe ou dicton des «anciens» est un puissant argument à l'appui d'une discussion malgache.

³ Voir «Anthropos», VI (1911), p. 669.

⁴ Ib., p. 665.

⁵ Voir «Anthropos», II (1907), p. 986.

Il ne doit pas jouer avec de la boue, ne pas salir la source où l'on va puiser l'eau, ne pas boire l'eau sale qui reste au fond du *sinibe* (la grande jarre où l'on conserve la provision d'eau). S'il passe ses mains sur sa figure quand il transpire, gare aux boutons ou pustules (*misafy tarehy raha tsēmboka, mahabe mony*). S'il se passe la langue sur les lèvres, en hiver, elles se crevasseront (*milela-molotro ririna, mahavakivaky azy*). S'il prend sa nourriture courbé, il fera diminuer le volume de sa poitrine (*homa-miondrika, mahakely tratra*). Qu'il ne mange pas dans une assiette ou avec une cuillère qui ont servi à un lépreux, il deviendrait lépreux lui-même. Qu'il ne se serve pas d'une natte, d'un matelas, de l'oreiller d'un mort; mais qu'il les brûle. Qu'il ne courre, ne marche vite, ne s'abrite au pied d'un arbre, ne batte du fer, ne traîne l'*angady* (bêche malgache) quand il tonne, il attirerait la foudre. Qu'il ne s'empare pas des petits des oiseaux. Qu'il ne regarde pas tuer les animaux, ça le rendrait cruel. Qu'il se garde de rire à propos de rien; de se moquer de quelqu'un qui tombe. Manger, marcher, parler, se laver les mains avant ses père et mère ou ses aînés; regarder son aîné porter un fardeau sans lui venir en aide; donner un coup de pied à sa sœur; passer devant un ancien sans lui demander permission de passer; toutes choses qui le feraient mourir jeune. Changer ou modifier les usages des ancêtres, manger quelque chose sans partager avec les autres, etc. etc., porte malheur. Injurier ses père et mère, anéantit la postérité (*manompa ray aman-dreny, mahalany fara sy dimby*). Faire un faux serment ruine la lignée (*mively rano tsy to, mahakizo fara*). Commettre un vol est la perte de la famille (*mangalatra, mahavery vady aman-janaka*). La tromperie se retournera contre son auteur (*mamitaka, todin'ny atao*). Mentir détruit ou altère l'amitié (*mandainga, maharatsy fiha-vanana*), etc. etc. Toutes observances, celles-ci, qui ne peuvent que contribuer à instruire et éduquer l'enfant hova en quelque manière.

* * *

Puis le seront les proverbes des anciens (*ohabolana* ou *ohabolan'ny ntaolo*) si nombreux (quatre mille environ ont été relevés ou recueillis jusqu'ici¹), si usités jadis chez les Hovas, qui apprendront à l'enfant ses devoirs

¹ MM. W. E. COUSINS et PARRETT en ont publié un recueil par ordre alphabétique, à Tananarive, en 1885 (*ny ohabolan'ny ntaolo*), qui en relate exactement trois mille sept cent-quatre vingt dix. M. J. A. HOULDER en a donné traductions et commentaires en langue anglaise dans la Revue «*The Antananarivo Annual*», no. XX et ss. — Le dictionnaire malgache-français des RR. PP. ABINAL et MALZAC (1888) en contient un grand nombre traduits en français. — Plus récemment la Revue «*Notes, reconnaissances et exploration*» de la colonie de Madagascar a publié une série d'articles sur «*L'Esprit des Malgaches d'après leurs proverbes et dictons populaires*» (1900), où se trouvent le texte malgache et la traduction française de bon nombre de ces proverbes et dictons. (Voir «*Anthropos*», II [1907], note de la p. 981.)

Les proverbes publiés dans ces divers ouvrages ayant été relevés ou recueillis avec l'aide et le concours d'indigènes, j'ai pris le texte malgache de ceux que je donne ici dans les dits ouvrages; et j'en ai fait la traduction française le plus exactement que m'a permis une expérience de près de trente années de Madagascar; non toutefois sans m'être aidé de traductions autres et des lumières d'indigènes éclairés et instruits de la langue française. Néanmoins je suis loin de vouloir donner ma traduction comme rendant toujours d'une façon adéquate le sens ou l'idée du malgache.



Autrefois — Premier Salanka.



P. Camboué, S. J.

Anthropos X—XI.

Aujourd'hui — Première robette et première «culotte»,

envers Dieu, envers ses semblables, envers lui-même et l'instruiront de bien des choses utiles ou profitables.

* * *

En voici quelques-uns qui disent à l'enfant malgache l'existence d'un être suprême créateur et seigneur (*andriamanitra*¹, *zanahary*, *andriananahary*) et ses devoirs envers lui:

Texte hova.

Andriamanitra tsy any irery.

Avo fijery ny andriamanitra, ka mahita ny takonà.

Aza ny lohasaha mangingina no heverina, fa andriamanitra no ambonin'ny loha.

Andriamanitra tsy tia ratsy.

Haitraitra an'olombelona; fa ny didy an'andriamanitra.

Manao andriamanitra tsy hisy; ka mitsambiki-mikimpy.

Ny didin'andriamanitra tahaka ny masoandro avy any andrefana; mitsidika isam-baravarana.

Aleo meloka amin'olombelona. Toy izay meloka amin'andriamanitra.

Andriamanitra tsy andrin'ny mai-ka; andriko hiany.

Andriamanitra tsy omen-tsiny, zanahary tsy omen-pondro; fa amalona aman-drano ny olombelona ka be siasia.

Vody varin'andriamanitra ny olona; izay tiany halaina no alainy,

Traduction française.

Dieu est partout et en tous².

Eminent (ou élevé) est le regard de Dieu; il voit ce qui est caché.

Dans la vallée qui nous semble la plus solitaire, Dieu est au-dessus de notre tête.

Dieu hait (ou n'aime pas) le mal.

L'homme propose, Dieu dispose³.

Nier l'existence de Dieu; et sauter les yeux fermés. — C'est-à-dire: courir aveuglément à sa perte en faisant comme si Dieu n'existait pas.

La loi de Dieu est semblable au soleil quand il darde ses rayons de l'ouest; chaque porte en reçoit la petite visite⁴.

Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes⁵.

Celui qui est pressé ne sait pas attendre Dieu; moi je l'attends. — C'est-à-dire: sachons attendre l'heure de Dieu.

Ne blâmons pas Dieu, ne faisons point de reproches au créateur; ce sont les hommes qui, eux, sont comme les anguilles dans l'eau, inconstants, changeants, bizarres.

Les hommes sont pour Dieu comme les talons de la paille du riz, que le

¹ Voir «Anthropos», II (1907), note de la p. 983. Le mot *andriamanitra* que le Hova emploie pour dire Dieu, et que l'on fait venir de *andriana* (souverain, seigneur) et *manitra* (parfumé, odoriférant), ne pourrait-il pas venir plutôt de *andriana* et *lanitra* (ciel). Le souverain ou le seigneur du ciel?

² Littéralement: Dieu n'est pas en ou à un seul (ou isolé, ou solitaire).

³ Littéralement: Le caprice à l'homme; l'ordre à Dieu.

⁴ Les portes des cases malgaches sont quasi toutes exposées à l'ouest.

⁵ Littéralement: Il vaut mieux être coupable envers les hommes qu'être coupable envers Dieu.

ary izay tiany havela no avelany.

Tsy mety raha manao andriamanitra azoko am-po.

Andriamanitra no alahorana.

moissonneur prend ou laisse (c'est-à-dire coupe) à son gré; il les prend ou les laisse ici bas, selon sa volonté.

N'abuse pas de la bonté de Dieu.

Crains Dieu.

Et, pour terminer, quatre gracieuses comparaisons dont le sens, à peu près équivalent, est qu'il faut élever son regard et son cœur vers Dieu pour le remercier de ses grâces ou de ses dons grands et petits; et remercier aussi les bienfaiteurs:

Akoho misotro rano; ny eto antany jerena, ary ny any an-danitra andrandraina koa.

Akohokely nisotro rano; ny kely azo enti-miandrandra.

Ataovy sotro ranon'akoho; kely azo, andrandraina; be azo, andrandraina.

Ny akohokely misotro rano; ny andriamanitra no andrandrainy.

La poule qui boit regarde bien la terre; mais elle élève aussi son regard vers le ciel (ou «remercie»).

Le petit poussin quand il a bu sa goutte d'eau, élève sa tête vers le ciel (ou «remercie»).

Agis comme la poule qui boit; qu'elle ait bu peu ou beaucoup, elle élève ses yeux vers le ciel (ou «remercie»).

Agis comme le petit poulet quand il boit; il élève son regard vers Dieu.

Beaucoup plus nombreux que les proverbes ou dictons qui apprennent à l'enfant malgache l'existence d'un être suprême, créateur et seigneur et ses devoirs envers lui, sont ceux qui lui apprennent la conduite à tenir à l'égard de ses semblables et de lui-même. Citons-en quelques uns:

Aza mahalala roa (ou folo) ho an-tena, ka tsy mahalala iray ho an'olona.

Aza ataonao fitia rano-trambo, be fihavy, ka mora ritra; fa ataovy tahaka ny rano am-pasika; tsy nam-poizina hisy, ka nahazoana.

Aza atao fitia varavarana; tiana hiany ka atositosika.

Aza atao fitia mangahazo; tiana hiany ka akapokapoka.

Ne sois pas égoïste¹.

Que ton amitié ne soit pas comme l'eau des pluies d'orage, grosse et subite, mais qui s'écoule rapidement et passe vite; qu'elle soit comme l'eau des sables, cachée mais réelle et persistante.

L'amitié ne doit pas être une amitié de porte; on aime bien sa porte, mais on la pousse et repousse.

N'ayez pas une amitié de manioc, que l'on aime, mais que l'on bat².

¹ Littéralement: Ne sache pas ou n'aime point deux (ou dix) pour toi, tandis que tu ne sais ou tu n'aimes pas même un pour les autres.

² On bat la racine ou tubercule de manioc, afin de la peler plus facilement.

Ataovy, fihavanam-bava sy tana: raha marary ny tana, dia mitsoka ny vava; ary raha marary ny vava, dia misafo ny tana.

Ny havana aza hadinoina; toy ny kitapo, nahafahana entana.

Ny manjokozoko aza kapoina; ny mandady aza vonoina.

Ny toko no tsy atao maranitra, ny vilany no atahorana ho vaky.

Zarazarao ny ny raharaha: ny ny tapa-tana miandry ondry; ny tapa-tongotra mitoto vary.

Ao anatin'ny mangidy ny mamy.

Aleo matoky tapany, toy izay mangovitra erany.

Izay miringiriny no potraka; izay mioty manta no léony.

Aza mitomany hena momba ny famaky.

a) Aza manome vato hatoraka ny tena.

b) Aza mananika andry malama.

c) Ataovy toy ny dian-tana, jere-na ny aloha, todihina ny aoriana.

Atody tsy miady aman-bato.

a) Mita be tsy lanin'ny mamba.

Que votre amitié (ou parenté) soit comme bouche et main: quand la main est malade, la bouche la soulage de son souffle; quand la bouche est malade, la main la frictionne.

N'oubliez pas vos parents (ou vos amis); ils sont comme la besace qui allège le fardeau.

Ne frappez pas celui qui tombe ou chancelle; n'achevez pas celui qui est tombé ou par terre.

Ne soyez pas cassant (ou soyez doux), envers votre prochain¹.

Partagez bien les offices ou emplois: Que celui qui est estropié de la main, garde les moutons; que celui qui est estropié de la jambe ou du pied, pile le riz.

C'est dans l'amer que se trouve le doux.

Préférez jouir de la moitié en paix que du tout avec peur (ou tremblement).

Celui qui monte trop haut, tombe; celui qui mange des fruits cueillis avant maturité, en est indisposé, ou en a des nausées. — C'est-à-dire: celui qui s'exalte, sera humilié; et qui trop se hâte, se lasse.

Ne soyez pas ladre².

a) Soyez prudent³.

b) Ne montez pas, ou ne grimpez pas, à un pilier glissant.

c) Marchez ou avancez, comme le caméléon qui regarde ce qui est devant lui, et aussi ce qui est derrière.

L'œuf ne se bat pas avec la pierre.

a) L'union fait la force⁴.

¹ Littéralement: Les trois pierres qui constituent le trépied de la marmite, au foyer, ne doivent pas être pointues, de peur de la casser.

² Littéralement: Ne pleurez pas la viande qui reste adhérente à l'instrument qui la coupe (à la hachette).

³ Littéralement: Ne donnez pas la pierre pour vous lapider.

⁴ Littéralement: Quand on est nombreux à passer l'eau, on n'est pas dévoré par les crocodiles.

b) *Ny akanga irai-dia tsy vaki-n'alika.*

Ny hatsaram-panahy no ravaky ny vehivavy.

Tsy mety raha ny akanga tsara soratra no takalozana akoho tamano.

Mandry tsy matory ny mpitrosa.

Mpanan-karena mahihitra maty vao misy mpilanja.

Ny ain'ny olombelona aloka aman-javona; mihelina dia lasa.

Des interprétations à double sens peu moral viennent malheureusement altérer les sages enseignements des proverbes et dictons populaires malgaches, qui, d'ailleurs, même au sens propre, ne sont pas tous aussi moralisateurs que ceux que nous venons de lire; tels, par exemple:

Ny mandainga tsy misy, fa ny mivadi-bolana be hiany.

Ny lehibe no manaiky, ny hena-tra; ny kely no manaiky, ny tahotra.

Omby mahia tsy helafin'ny namanany².

L'enfant malgache trouvait aussi un enseignement moralisateur dans les coutumes, histoires, légendes d'autrefois, qui se transmettaient de génération en génération dans la famille, selon le mot typique qui désigne ces traditions anciennes, *lovantsofina* (héritage de l'oreille).

* * *

Il y aura bientôt quelque trente ans, nouvellement arrivé à Tananarive, je rencontrai, sur l'une des rampes conduisant au *rova*³ (palais royal), un convoi de porteurs d'eau précédé d'un héraut armé d'une sagaie qu'il brandissait en criant: *Mitanilâ! Mitani-lâ! Mitani-lâ!* (Rangez vous de côté! Rangez

b) Les pintades qui vont groupées ensemble sont impénétrables au chien.

Les vertus sont les bijoux de la femme.

Ne soyez pas volages. — Ne troquez pas un bien solide et sûr pour un leurre brillant mais trompeur¹.

Celui qui a des dettes se couche mais ne dort pas.

Le riche qui est avare attend sa mort pour se payer des porteurs de palanquin.

La vie de l'homme est comme l'ombre et le brouillard; elle passe rapidement et disparaît.

Il n'y a pas de mensonges, mais bien des paroles à double face.

Le motif de l'obéissance des grands est la honte; celui de l'obéissance des petits, la peur.

Les bœufs maigres ne sont pas léchés par les autres. — C'est-à-dire: les pauvres n'ont pas d'amis.

¹ Littéralement: Il ne faut pas troquer la poule habituée de la maison pour une pintade au beau plumage.

² Aux proverbes et dictons des «anciens» d'autres plus récents se sont adjoints; et aujourd'hui encore les malgaches trouvent matière à dicton dans les circonstances nouvelles. C'est ainsi que l'introduction récente de la puce pénétrante ou «chique» a donné cours à ce dicton tout nouveau: *Loza izany lahy! Kely be sisika ohatry ny Parasin'Africa ka mamoinana vao tsinjo*, pour dire qu'un malheur arrive à l'improviste.

³ Voir «Anthropos», IV (1909), p. 375—385.

vous de côté! Rangez vous de côté!) Et, tout le monde, de céder au convoi le milieu du chemin, de se ranger sur les côtés et de se découvrir. Je demandai pourquoi ces marques de respect; et j'appris qu'elles s'adressaient à la reine Ranavalona II, représentée par sa provision d'eau que les gens du convoi venaient de puiser à la source royale d'*Ankatso*¹ et lui portaient au *rova*. D'après une coutume datant du règne d'Andriampoinimerina qui l'avait établie, tout malgache, grand ou petit, devait, au passage des *entana* (paquets, provisions, bagages) destinés au souverain, se ranger et saluer en eux comme une parcelle de la Majesté royale! Quelle leçon vécue et permanente de respect pour l'autorité!

Et cette autre «leçon de choses» donnée par le même monarque à son peuple pour lui montrer les effets funestes de l'alcool. Ayant fait amener un fort et vigoureux taureau, il le fit gorger de rhum. Le taureau ne tarda pas à s'abattre. Alors le monarque ordonna de le dépecer et de lui en porter le foie qui était tout ratatiné. Puis s'adressant à la foule réunie: «Voyez, ô mes sujets, les effets de l'alcool sur un vigoureux taureau! Les mêmes effets funestes se produiront, à plus forte raison, en vous si vous vous adonnez à cette boisson²!»

Leçon vécue aussi, et se continuant encore aujourd'hui, que cette histoire (*tantara*) dont j'emprunte aussi le texte malgache au *Tantaran'ny andriana*:

Texte malgache.

Fahiny, hono, nisy lehilahy anankiray nanan-janaka roa lahy, ka ny iray nilatsaka ho mpangataka, ary ny iray kosa tonga mpangalatra.

Nanan-karena tamin'ny halatra nataony ny anankiray, nefa tamin'ny farany dia voasambotra, ary notsaraina, dia nohelohina ho faty.

Traduction française.

Autrefois, dit-on, il y avait un homme père de deux enfants dont l'un devint mendiant et l'autre voleur.

Le voleur s'enrichit par ses rapines; mais finalement il fut pris, jugé, et condamné à mort.

¹ C'est aux femmes qu'incombait ordinairement, à Madagascar, le soin d'aller puiser l'eau, la boisson ordinaire du Malgache, du souverain comme du plus pauvre de ses sujets, et de la porter sur la tête, dans le *siny* (espèce de cruche, de forme sphérique, en terre cuite). Mais à des hommes seuls et à des hommes de choix *madiotanana* (littéralement: aux mains pures), nom générique des officiers de bouche du palais royal, était confié le soin d'aller puiser et de porter l'eau destinée à la table royale. Les *siny* ou cruches qui contenaient cette eau étaient renfermées dans de grandes corbeilles (*sobika*) tressées avec des *rindra* (écorce de *zozoro*, *Cyperus aequalis*); et elles étaient portées, non plus sur la tête, mais au moyen d'un *bao*, gros bâton de bambou ou de *rofia* (*Sagus Raphia*), dont le milieu appuie sur l'épaule du porteur, tandis que la charge est attachée aux deux extrémités.

La source d'*Ankatso*, située non loin de Tananarive, vers l'orient, était absolument réservée à l'usage du souverain; nul profane ne pouvait en approcher, même à distance respectueuse. Il me souvient encore que, sous le règne de *Ranavalona III*, étant un jour en excursion scientifique dans cette région avec un de mes confrères, nous nous attirâmes les foudres du gardien de la source, pour avoir franchi tout peu les limites de la zone défendue ou prohibée.

² Voir l'ouvrage *Tantaran'ny Andriana* du R. P. CALLET l'un de nos premiers missionnaires de l'Imérina qui recueillit et publia en langue hova les traditions de l'histoire ancienne de Madagascar qu'il se faisait raconter par les vieillards. Les premières éditions étant fort rares, une édition nouvelle en a été donnée dernièrement par le R. P. MALZAC, S. J., missionnaire à Tananarive. — Voir «Anthropos», VII (1912), p. 194: Un «Sahagun» pour l'ethnologie du peuple malgache de l'Imérina.

Nalahelo tamin'izany loza lehibe izany rangahy, ka dia namory ny fianakaviana, ary nandahatra nanao hoe: «Hitanareo, anaka, ny loza miandry an'izay mandika ny lalana. Nanan-karena tamin'ny halatra iny zaza iny, ary izao indro izy fa voaheloka hovanoina. Koa ambarako aminareo fa raha taranako no tsy mba mangataka tahaka ilay zanako tsara fanahy, fa mangalatra tahaka ilay fohehatra, dia aza manam-baiririventy! Vereza fananana!» Fa tsarovy ny ohatry ny razana manao hoe: «Ny mangala-mahafaty, fa ny mangata-mahavelona.»

Noho izany fanozonana izany, dia nanampo fa raikitra anjara ho mpangataka ny taranak'io lehilahy io. Na ny mpanan-karena amin'izy ireo na ny mahantra, dia nisy fotoana telo fangatahany, dia amin'ny fararanom-bary aloha sy amin'ny fararanom-bakiambiaty ary amin'ny fandroana. Amin'ireo fotoana telo ireo, dia niainga ny isam-pianakavia na, nitafy lamba maloto, nitety vohitra sy nitety tsena ka nangataka. Ny lehilahy matanjaka dia tsy sahy nanao kitoatoa hangataka satria tsy nisy nanome azy na inona na inona. Fa niandry izay haza azon'ny zaza amim-behivavy sy ny antidahy no nataony hitondra azy mody, na hivaroatra azy eny antsena. Raha nan-deha lavitra izy dia nanao izay hafafalifaly ny olona ny mahay mihira, ka nanao kalokalo mahonena.

Le père, très attristé de cette sentence, réunit tous les membres de la famille et leur adressa ces paroles: «Vous voyez, enfants, le malheur qui atteint notre parent transgresseur des lois. Il s'est enrichi par ses rapines, et voici que maintenant il est condamné à mourir. Dès lors, je vous le déclare aujourd'hui, si mes descendants ne se font pas mendiants comme le premier de mes deux enfants, mais se livrent à la rapine, comme ce malheureux second, qu'ils perdent tous leurs biens!» Qu'ils ne parviennent pas à posséder le plus petit morceau d'argent! Souvenez-vous du proverbe des anciens: «Voler mène à la mort, mais demander mène à la vie.»

De par cette malédiction, les descendants de cet homme se crurent tenus à mendier. Et, trois fois par an, au temps de la première moisson du riz, au temps de la seconde moisson, et à l'époque de la fête du «Bain» des représentants de chaque famille de la descendance se revêtaient d'un «lamba» sordide et parcouraient les villes, bourgs, villages et marchés en mendiant. Les hommes jeunes et forts ne se livraient pas à cette mendicité simulée, prévoyant qu'on ne leur donnerait rien. Ils attendaient le retour des enfants, des femmes et des vieillards qui devaient leur apporter le produit de la quête en nature ou son prix de vente. Dans leurs excursions lointaines ceux des mendiants qui savaient chanter, cherchaient à divertir et à attendrir les gens par leurs plaintes.

Tout dernièrement encore, après plus de douze années d'occupation française, j'entendais les descendants du maudit de cette histoire, devenus la riche et grande caste des *Androrosy*, chantant leur plainte en demandant l'aumône, près des établissements de la mission catholique à Tananarive.

Cette histoire est si bien gravée dans l'esprit des enfants malgaches, que mon petit monde d'*Ambohibeloma* a pu me donner tout de suite, quand je les ai demandées, et les paroles et l'avis de la complainte des mendiants *Androsy*. Les voici :

Mba o - me - o va - ry ke - ly . tam-po - ko - la - hy ! My - fa - nantera a - my
 ny va - di - nao sy ny xa - na - kao a - nie hia - na - o e !
 I - xa - ny sao - tra i - xa - ny tom-po - ko - la - hy ! A - xa mi - sy
 ra - ra - k' an ta - ny !

Donnez moi un peu de riz, mon maître!

Plaise à Dieu vous faire vivre longtemps, vous, votre femme et vos enfants! Eh!

Que ce souhait, ô mon maître!

Ne soit pas perdu pour vous¹!

C'est aussi à des enfants de mon école d'*Ambohibeloma* que je me suis adressé pour avoir des spécimens d'*angano* (contes, fables, légendes) d'autrefois conservés dans leur jeune mémoire. Je transcris le texte malgache et donne une traduction interlinéaire française mot à mot de deux *angano* qui m'ont été ainsi racontés; l'un par un garçon de onze à douze ans, l'autre par son aîné âgé d'environ treize ans:

1^o

Nandeha, hono, ireto zanak'andriana mirahalaly nankany an-
 Allés, dit-on, ceux-ci enfants de nobles frères s'étaient dirigés vers là
 efitra mba hitady vola. Dia nifanena tamin'ny goaika² an-
 bas pays désert afin que chercheront argent. Et se rencontrèrent avec le corbeau un
 ankiray izay nangataka hanina taminy. Dia nomeny faralaly ta-
 qui demanda nourriture à eux. Et donné par «dernier-garçon» (cadet) sur
 min'ny vatsiny. Fa andrimatoa
 la provision de voyage (viatique) de lui. Mais «seigneur aîné-garçon» (monsieur l'aîné ou
 kosa dia mpiavonavona ka tsy mba nanome.
 l'aîné) au contraire et dédaigneux en sorte que non afin que donnât.

¹ Littéralement: Ne soit pas répandu à terre!

² Corbeau à plastron blanc (*Corvus scapulatus*, DAND.).

Dia lasa ilay goaika nankany amin'ny tompony, nitondran'ny hanina
 Et parti ce corbeau se dirigea vers le maître de lui, porté par lui nourriture
nomeny faralahy azy. Dia nanontanian'ny tompony izay nanome
 donnée dernier-garçon (cadet) à lui. Et interrogé par le maître de lui qui donna,
azy izany hanina izany. — Faralahy no nanome ahy, hoy ny
 à lui cette nourriture celle-là. — Dernier-garçon (cadet) a donné à moi, dit le
goaika, fa andriamatoa tsy mba nanome. Dia nomen'ny
 corbeau, mais «seigneur aîné-garçon» (l'aîné) non aussi donna. Et gratifié par le
tompony hala vola mivady ilay goaika ho entiny
 maître de lui araignées argent couple (mâle et femelle) le corbeau à être portées par lui
ho any faralahy. — «Fahano, isan-kariva, izy hoy ny
 pour à «dernier-garçon» (cadet). — «Soient faites manger, chaque-soir, elles dit le
goaika tamin'ny faralahy, dia hiteraka volafotsy sy volamena ma-
 corbeau à le dernier-garçon (cadet), et produiront argent et or brill-
mirapiratra ao an-tranonao.»
 lants là dans maison à toi.»

Dia tonga nanan-karena, hono, faralahy; fa
 Et parvenu «possesseur de richesses» (riche), dit-on, «dernier-garçon» (cadet); mais
andriamatoa, kosa dia nahantra.
 seigneur aîné-garçon (l'aîné), au contraire, et fut pauvre.

Morale de la légende.

Manomeza dia homena.

Donne et on te donnera.

II°

Nandeha, hono, ireto zanak'olona telo mirahavavy, ramatoa, rai-
 Allés, dit-on, ces enfants de quelqu'un trois sœurs, l'aînée, la ca-
vo, rafara, mba haka voanana. Tsy mba tian'izy roà,
 dette, la «dernière-née», afin que prendre (cueillir) fruits de morelle. Non aussi aimée d'elles deux,
hono, rafara; ka ny manta no nasainy nalainy.
 dit-on, la «dernière-née»; et les non mûrs furent ordonnées par elles pris (cueillis) par elle.
Nony nody, dia hoy rafara: «Asehoy hoe izato
 Quand revenue, alors dit la «dernière-née»: «Soient montrées s'il vous plait ceux
anareo.» Dia nasehony, ka masaka ny azy roa. — «Mba andraso
 les vôtres.» Et montrés par elles, mais mûrs les à elles deux. — «Que soit attendue
aho, ryzareo, mba haka ny masaka, hoy rafara.»
 moi, vous autres, afin que prendre les mûrs, dit la dernière-née.»

Dia lasa naka rafara; ka tratrany Trimobe. «Ho
 Alors partie prendre ou cueillir la «dernière-née»; et atteinte par Trimobe¹. «Tu seras
zanako, rafara sa hohaniko, hoy Trimobe.» — «Ho zanakao aho, hoy
 ma fille, rafara, ou seras dévorée par moi, dit Trimobe.» — «Serai ta fille moi, dit
rafara.»
rafara.»

¹ Monstre fabuleux à figure humaine avec un corps de bête.

Dia nentiny Trimobe, nody any amiñy, rafara; ka novokisany

Alors amenée par *Trimobe*, revint là bas avec lui, *rafara*; et gorgée par lui de *hanina tsara mba hatavy* (fa *nokasainy hohanina rahefa mataavy*). nourriture bonne afin que engraissera (parce que résolu par lui être dévorée quand grasse).

Nony voky rafara, dia lasa Trimobe nitady hanina tsara indray.

Lorsque rassasiée *rafara*, alors parti *Trimobe* chercher nourriture bonne encore.

Dia nivoaka, hono, ity totozy kely be saina: «Tsipazo vary

Alors apparut, dit-on, celle-ci souris petite grande intelligence: «Jette riz *kely aho, hoy izy taminy rafara, dia hotooroako hevitra hianao.*» pou à moi, dit elle à *rafara*, et alors seras enseignée par moi idée toi.»

— *Dia notsipazany rafara vary.* — «*Ento ny fantaka, ny atody, ny vato*»,

— Alors lui fut jeté par *rafara* riz. — «Emporte le pieu, l'œuf, la pierre»,

hoy ny totozy taminy rafara. Dia nentiny rafara ireo.

dit la souris à *rafara*. Alors emportés par *rafara* ceux-là.

Nony nody Trimobe ka tsy nahita any rafara tao an-tranony dia

Lorsque revint *Trimobe* et non vit à *rafara* là dans maison de lui alors *nanambolo ka nanenjika any rafara; fa nikasa hihinana azy.* flaira la piste et courut après à *rafara*; car résolu à devorer elle.

Nony tamy Trimobe, dia natsatoky rafara ny fantaka, ka

Quand sur le point d'arriver *Trimobe*, alors fiché par *rafara* le pieu, et *hoy izy: «Raha andrian-dravy andrian-dreny aho, ataovy tonga alabe* dit elle: «Si noble de père noble de mère moi, soit fait devenu grande forêt

mikitroka tsy afaky Trimobe, ity fantaka ity!» — *Dia tonga ala to-* touffue non franchée par *Trimobe*, ce pieu celui-ci!» — Alors devenu forêt cer-

koa; hono, ny fantaka. Nefa nokapainy Trimobe tamin'ny ram- tainement, dit-on, le pieu. Cependant coupés les arbres par *Trimobe* avec la queue

bony, ka afaky hiany.

de lui, et franchie quand même.

«*Ataovy tonga ranobe ity atody ity, hoy rafara!»* — *Nefa no-*

«Soit fait devenu eau grande cet œuf celui-ci, dit *rafara!»* — Cependant bue *sotroiny Trimobe ny rano.* — «*Ataovy tonga avobe ity vato ity hipe-* par *Trimobe* l'eau. — «Soit fait devenu très élevée cette pierre celle-ci afin

trahako, hoy rafara!» — *Dia tsy afaky Trimobe intsony.*

de m'y placer dessus, dit *rafara!»* — Alors non franchie par *Trimobe* désormais.

Dia nandalo, hono, ny vorondreo¹ ka hoy rafara: «Ry vorondreo ry!

Alors passa près, dit-on, le *vorondreo* et dit *rafara: «O vorondreo o!*

Mba ento aho ho any amin'ikaky sy neny, fa fenoiko voahangy

Que soit portée moi là-bas chez papa et manan, et rempli par moi des pierres pré-

ny volonao!»

cieuses les plumes de toi!»

Dia nentin'ny vorondreo izy, ka nateriny tany aman-drainy aman-

Alors portée par le *vorondreo* elle, et conduite par lui là-bas chez son père et sa

dreny. Dia nofenoiny rafara voahangy ny volon'ny vorondreo.

mère. Alors fut rempli par *rafara* des pierres précieuses le plumage du *vorondreo*.

¹ Oiseau de Madagascar (*Leptosomus discolor*, HERM.)

Ary ny tanan'izy roa dia notapahina, fa tsy tia nàmana.

Et les mains de elles deux¹ alors furent coupées, car non aimé le prochain.

J'ai déjà traité précédemment² des jeux et divertissements qui ne sont pas sans contribuer en quelque façon à l'éducation de l'enfant malgache. Mais j'ai réservé, pour en dire quelques mots, ici, un des jeux ou divertissements qui m'a semblé avoir une part plus grande dans le développement mental de l'enfant: C'est le jeu de *haiteny* (allusion) et de *eson-teny* (épigramme ou satire); comme qui dirait nos «jeux d'esprit».

On raconte qu'au Groënland, — je l'ai lu dernièrement quelque part, — «lorsqu'un habitant du pays a été offensé par un de ses compatriotes, il compose une satire contre son adversaire. Puis il annonce publiquement qu'il désire se rencontrer avec son ennemi dans un endroit qu'il désigne. La rencontre a lieu; l'offensé chante sa satire en s'accompagnant d'une espèce de tambour, et ses amis font chœur avec lui. Il lance force épigrammes contre son adversaire et cherche à faire rire le public à ses dépens. — L'autre a ensuite son tour. Il essaie de prendre sa revanche en mettant les rieurs de son côté; ses partisans ne manquent pas de l'applaudir, chacun parle plusieurs fois, et l'assemblée finit par donner raison à celui qui s'est montré le meilleur poète et le plus piquant».

Au jeu de *haiteny* et *eson-teny* nos enfants malgaches en agissent à peu près de même. Les petits joueurs étant en présence, chacun des adversaires lance son mot, épigramme ou satire. En voici quelques spécimens:

Le premier adversaire:

«*Atsy, avara-tanan-dry dada, misy ketsa kely roa volovoloina;*

«Là-bas, au nord du village de papa, il y a semis de riz petit deux défectueux;

avotana tsy azo, ongotana manalin'andro. Na hotapaka
qu'on les arrache pas possible, pour les déraciner retarde longtemps. Quoique soit cassé
aza ny antsetra, na ho folaka aza ny angady, raha mbola velona koa
même le sarcloir, quoique soit brisée même la bêche, si encore vivant aussi
ny aiko, tsy maitsy hifandazo isika roalahy.»

le souffle de moi, il faut être flétris nous deux mâles.»

Le second adversaire:

«*Lohasaha fandria-moka, sakeli-drano fandria-mamba, valabe fan-*

«Vallée lit du moustique, affluent lit du crocodile, grande riziè e lit de

driam-bary zato, kitrambero fandriam-bary folo. Izaho kely hiany, fa
mesures de riz cent, petite rizièr e lit de mesures de riz dix. Moi petit même, mais
fandrian'ny saina!»

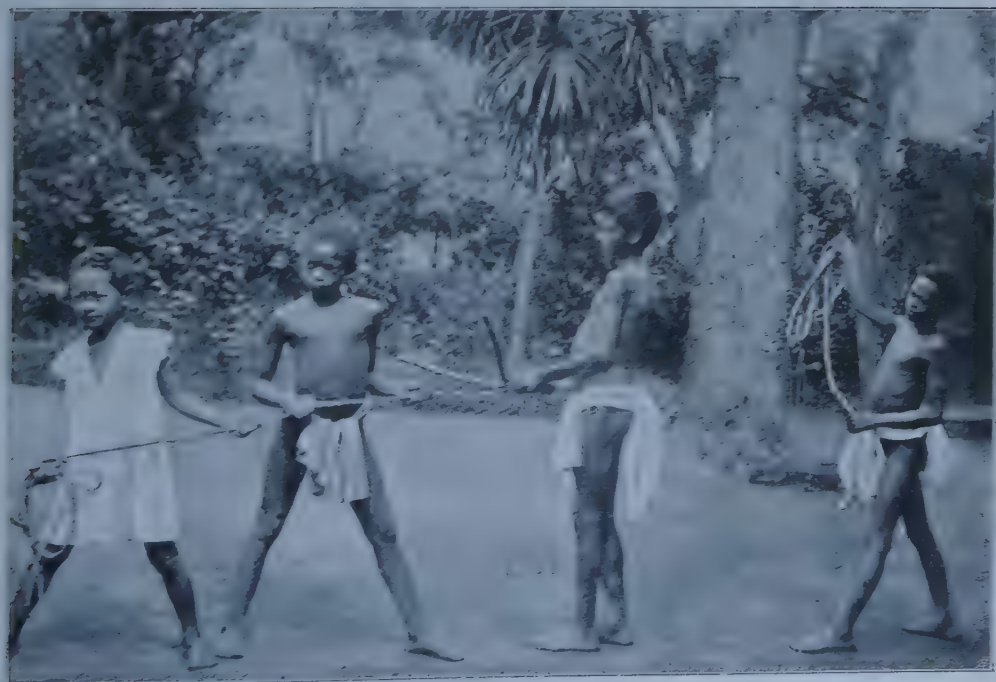
lit de l'intelligence!»

¹ Les deux sœurs aînées.

² Voir «Anthropos», VI (1911), p. 665 ssq.: On a pu y remarquer qu'une certaine moralisation n'y faisait pas défaut. Au jeu du *Tsiombiomy* (jeu du Zèbu), par exemple, quand un des joueurs vient à tomber en feignant la poursuite du Zèbu simulé, il ne doit pas être frappé: *Aza manao tsindrio fa lavo. Aza mananjika resy*. N'opprimez pas celui qui est tombé. Epargnez le vaincu: recommande le dicton malgache. (Voir photographie du jeu du Zèbu [*Tsiombiomy*].)



Enfants malgaches pilant du riz.



P. Cambesé. H. J.

Anthropos X—XI.

Enfants malgaches jouant au Tsimbiomby.

Le premier adversaire:

Tery anosy tery nisy ketsa kely maitso dia maitso; alaina
 Là-bas à l'île là-bas il y avait semis de riz petit vert très vert; les prendre
tsy azo; avela mahamanina.
 ne se peut; le laisser cause du regret.

Le second adversaire:

Fary manga, famangan'ny lavitra; fary fotsy, fanala
 La canne à sucre bleue, bleu du loin; la canne à sucre blanche, désalté-
hetaheta; haniko ny lohany maimbo lanitra, haniko ny vodiny
 rante; mangée par moi la tête sent le ciel, mangée par moi la base
maimbo tany. Ary haniko ny tenatenany anantenako ny soa
 sent la terre. Donc mangée par moi le milieu d'elle qui me fait espérer le bien
mbola ho avy.
 encore à venir.

Enfin les leçons précoces du travail en plein air et du grand livre de la nature ne contribuent pas peu à une certaine instruction et éducation de l'enfant malgache. Son esprit d'observation s'exerce et se développe surtout durant les longues heures qu'il passe aux champs ou à la garde facile de son troupeau, et en fait bientôt un petit «naturaliste», sachant spécifier, soit en botanique, soit en zoologie, mieux peut-être, parfois, qu'un savant «cum libro» en histoire naturelle. Ce n'est pas lui qui, interrogé sur une plante, un insecte de son pays, vous répondra comme tant d'enfants de notre Europe: C'est une «herbe». C'est une «petite bête». Il donnera, en effet, un nom spécifique bien adapté aux plantes et aux animaux de la région qu'il habite.

Montrant, naguère, l'image d'un héron à un enfant de mon district rural d'Ambohibeloma, je lui dis: «Vois c'est un *vanobe* (nom malgache d'une espèce d'*ardea*).» «Non, me répondit-il, c'est un *fizarambano* (nom malgache d'une espèce différente, du même genre *ardea* ou voisin).»

Sur le sauvageon de l'instruction et de l'éducation malgaches les missionnaires de la religion et de la civilisation sont venus récemment greffer l'instruction et l'éducation pédagogique et systématique de notre Europe. Il ne sera peut-être pas sans quelque intérêt ethnologique de montrer, ici, deux «coupes» faites sur des sujets greffés, en reproduisant les devoirs scolaires d'un garçon et d'une fille «hova»:

a) Devoir du garçon.

Vous avez détruit un nid de cardinal¹. Racontez vos actes et vos impressions.

Au sommet d'un eucalyptus très élevé se perchait un nid de cardinal. Il était fait avec de la mousse bien arrangée et avait la forme d'un bol. De petites branches s'entrelaçaient dans cette tendre mousse et soutenaient le nid. Six petits œufs contenus dans ce nid brillaient comme de l'or.

Pendant que je me promenais avec mon petit frère dans le jardin, j'aperçus le nid et j'envoyai tout de suite mon frère prendre une échelle. Je montai, mais le vent soufflait très fort et je grimpai péniblement.

¹ *Fody*, l'oiseau «cardinal» (*fondia madagascariensis*).

— Descends, me dit mon frère, tu te casseras la jambe.

— Comment, lui répondis-je, moi, un garçon de douze ans, je reculerai devant un si petit danger?

Un quart d'heure après, j'arrivai près du nid et à l'aide de mon canif je coupai les branches qui le soutenaient. La mère se tenait sur une branche voisine et regardait tristement ce nid dérobé.

Combien ai-je été content alors! Ces œufs, me disais-je, seraient des cardinaux qui mangeraient les épis.

Mais quand j'eus bien réfléchi, je me suis repenti de les avoir pris. Combien ma mère serait triste si on m'enlevait tout petit de ses bras. N'ai-je pas fait autant à ces petits oiseaux? Et puis, je ne songeai pas que les cardinaux font la chasse aux chenilles qui dévorent les feuilles. Depuis lors, je résolu de ne jamais dénicher les petits oiseaux, car je vois qu'ils rendent de très grands services et ne prennent que ce qui leur est nécessaire.

b) Devoir de la fille.

Leonie est toujours de bonne humeur et Melanie toujours de mauvaise humeur¹.

Développement.

Leonie est une enfant toujours de bonne humeur. En classe, si la maîtresse la corrige, elle ne murmure jamais parce qu'elle pense que si on ne lui parle, elle ne devient jamais plus sage. Ses compagnes l'aiment parce qu'elle est douce, patiente et, quand les autres élèves se moquent d'elle, ne dispute jamais avec eux. Dans sa maison ses parents l'aiment beaucoup parce qu'ils ont une fille de bonne humeur. Si elle fait une petite faute et sa mère la corrige, elle écoute bien les paroles de sa mère et ne murmure jamais. Leonie est une enfant studieuse et travailleuse. Mais Melanie au contraire. Elle n'aime pas ses compagnes et elle se dispute toujours avec elles. Si la maîtresse la corrige, elle murmure toujours et jamais elle n'obéit. Elle cause toujours en classe et pour ça la maîtresse parle, mais elle n'écoute pas. Elle est aussi paresseuse Melanie parce que si on lui donne un ouvrage, au lieu de le faire, elle joue.

* * *

Quelle sera, après maturité, la qualité des fruits que donnera le sauvageon greffé? L'avenir le dira. Espérons, et nous en avons déjà de consolantes prémices, que les produits seront de bonne tenue, malgré le dicton des anciens Malgaches: *Ny osy, na mitsangan-tandroka ho omby aza, na mibarareoka ho ondry aza, na midingin-drambo ho alika aza, na maniry somotra ho olona aza, tsy miala, fa osy hiany*. (La chèvre, dresserait-elle ses cornes comme celle du zébu, bêlerait-elle comme la brebis, raidirait-elle sa queue comme celle du chien, aurait-elle même la barbe d'un homme, demeure et reste chèvre.)

—>:|<—

¹ Faites le portrait de ces deux enfants.

Ein Beitrag aus den Sagen und Erzählungen der Nakanai (Neupommern, Südsee).

Von P. FRIEDR. HEES, M. S. C.

(Schluß.)

F. Teufelserzählungen.

1. *La bolo la taua.*

Egite la bolo magegese la bolo la taua.

Eia helehele moli sotalo te la la-lu, la mulila.

Eia goio tilo la bauba, la tahalo isa hari loio laoa.

Mulimuli la tahalo isa sulia, la valua usu goio suli egirua, egite laoa, egite miriroboa la bolo.

Egite kisia la vahala, la maisula, egite tolo la tabule, la tahalo ilua bolea, la tahalo ilua koli egirua, egite bau roboa, egite ve mago: „Egite laoti isa la bolo!“

Mulimuli egite vagolumea, egite talua, balea — eia kokovu.

Egite ga lihoa, eia kokovu moli, egite mago: „La bolo kokovuti, egite balea, eia kokovu moli la tabule!“

Egite mago: „La bolo la taua, etatou lao bububu molia!“

Egite vepupuputu moliti, kaluvuti.

2. *E Barema.*

E Barema pou olau la mago, eia la tahalo la kabilila uru sesele.

¹ *La barema* = die Nippa-Palme. *E* ist der Artikel für Personen, Orte und Gegenden, der sonstige Artikel ist *la*.

1. Das Teufelsschwein.

Erzählt von *E Tautele* aus *E Makasili*.

Die roten Schweine sind Schweine des Bösen.

Es flieht nur hinunter ins Wasser, seine Wohnung.

Geht es in das Netz hinein, eilt von drüben ein Mann herbei, es zu ergreifen.

Dann hilft ihm ein anderer Mann, viele Männer gehen hinüber beiden zu helfen, sie ergreifen es (das Schwein) und sie umjauchzen das Schwein.

Sie binden seine Füße und seine Schnauze, hängen es an einen Tragstock, zwei Männer tragen es auf der Schulter, zwei andere Männer wechseln mit beiden ab, sie umsingen das Schwein und sagen: „Sie haben ein Schwein ergriffen!“

Dann bringen sie es nach Hause, werfen es ab, hängen es über das Feuer und — es verschwindet.

Die, welche gesehen haben, wie es auf einmal verschwand, sagen: „Das Schwein ist verschwunden, man hat es über das Feuer gehängt und es ist auf einmal am Tragstock verschwunden!“

Sie sagen: „Es war ein Schwein des Bösen, wir haben es ganz umsonst ergriffen!“

Sie sprechen untereinander noch darüber, und es ist fertig.

2. *E Barema*¹ flieht vor den Teufeln.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisar*.

E Barema saß am Meeresufer, er war ein Mann mit einem sehr großen Bauch.

*Eia masagea ubi la ia, eia pou oio te la sasalo*¹.

Eia loloa, egite la hituhitu egite hari solau, egite sivua.

Egite ve gagia: „E tatou ge go-ve? Etatou gotalo gabuto!“

La tahalo E Barema lolo egiteu, egite ve gagia orivo mai te la mahuma.

Ela karutu maigo: „Egite omai-te tegeakue!“

Egite tahia E Barema: „Em'ere solauae?“

*Eia ve mago: „Eau E Barema!“
Eia toi la isala.*

Egite ve mago: „Aká! Eme ge hele gagie! Amiteu ge alime gagie!“

Mulimuli E Barema puru la mago, puru, puru, goio la mata la gauru tegiteu la valua E Barema.

Mulimuli eia goluma, eia goilo te la parava, toa, eia veagiteu la hituhitu: „Amutou putua la kaikai!“

La hituhitu veiala: „Eme kama sukua! Amiteu g'ali kasekatime!“

E Barema ve mago: „Gaisa louge? Au heletiá!“

Eia goluma la luma, egite sao la vahala, egite lapua.

E Barema sohatoto, eia goilo la luma tetala.

Egiteu kakea la havi, egite ve mago: „Eme lo vamiteu la havi!“

E Barema ve maié: „Ge goma-biamutou!“

Er wollte Fische fangen und saß dort an dem Fischzaun.

Er hörte, wie die Teufel zum Meere eilten und „Sivua“² riefen.

Sie sagten untereinander: „Wo sollen wir hin? Laßt uns versuchen, da hinunter zu gehen!“

Der Mann E Barema hörte sie, wie sie in einer Entfernung wie zur Pflanzung hin untereinander sprachen.

Er sagte erschrocken: „Sie sind hier bei mir!“

Sie fragten E Barema: „Wer bist du am Ufer da?“

Er sagte: „Ich bin E Barema!“
Er nannte seinen Namen.

Sie sagten: „Aká! Willst du dich gleich scheren! Wir essen dich auf der Stelle!“

Darauf schwamm E Barema durch das Meer, schwamm und schwamm bis zur Wegöffnung der Leute des E Barema.

Dann ging er nach Hause, ging in die Untiefe des Ufers, trat auf den Boden und sagte den Teufeln: „Brecht den Ausleger!“

Die Teufel sagten ihm: „Du kommst nicht heran! Wir würden dich roh aufessen!“

E Barema sagte: „Wann wohl wieder? Ich bin geflohen!“

Er ging nach Hause ins Haus, sie ergriffen seinen Fuß und zogen daran.

E Barema trat aus, und ging in sein Haus hinein.

Sie baten um Feuer und sagten: „Gib uns Feuer!“

E Barema sagte: „Kommt es euch holen!“

¹ Das in der Vorbemerkung beschriebene *la sasalo*.

² *Sivua*! Der Ausruf beim Erblicken des Meeres.

³ Bedeutet: Nun flötet euch was, ihr könnt mir gestohlen sein!

*Egite masagea selu la luma t'E
Barema, E Barema vetouagiteu la
havi.*

Egite tuga, egite goio la muligiteu.

3. *La hitu la vahala kakali.*

*La tahalo isasa ubi la ia la paga
logo.*

Egite loio sibitala, eia goio tuga.

— *La tahalo masagea, eia ge
goluma la mautu —.*

*Egite la hituhitu lololau mera-
mera, la tahalo goata moli te la hova
la obu.*

*Egite la hituhitu ve mago: „La
basi tegatou malia, he ma, la basi
tegatou malia!“*

Egite vitotilo.

*Isasa la hitu la vahala kakali,
eia makapipila, eia sotalo kilili sotalo
la magasa.*

*Egite vitotilo, vitotilo, vitotilo,
egite goata te la tahalo.*

*La hitu isa masagea abi la basi
tegitou, la tahalo abi la gata, eia
goma ubi isa la hitu.*

*Eia mago: „Ü, au vilua, otalo,
otalo, muga sotalo, etatou vilua!“*

*Egite boru sotalo, egite boru, boru
sotalo la magasa, egite borutalua la
tahalo isauru kapipila, la vahala ka-
kalio, egite borutalua la vahala ale
kakalio, eia ve mago: „Eau, la va-
hagu, Eau, la vahagu! Amutou igoti
au maveie?“*

*Egite gotalo magiri otalo la ma-
gasa.*

Sie wollten das Haus des E Ba-
rema anzünden, aber E Barema ver-
weigerte ihnen das Feuer.

Sie gingen fort und gingen zu
ihrer Wohnung hinüber.

3. Der Teufel mit der Fußwunde.

Erzählt von E Ubala aus E Porapora.

Ein Mann fing nachts Fische.

Sie (die Teufel) kamen von drüben
daher, er ging eben weg.

Der Mann wollte nach Hause zum
Gehöft gehen.

Während die Teufel vom Ufer her
mit einander sprachen, ging der Mann
gleich in einem hohlen Baum hinauf.

Die Teufel sagten: „Unser Wild-
bret duftet¹, he ma, unser Wildbret
duftet!“

Sie stellten sich einander auf die
Schulter.

Ein Teufel mit einer Fußwunde
war sehr groß und stand zu unterst
unten auf der Erde.

Sie stellten sich einander auf die
Schultern wieder und wieder, und sie
kamen hinauf zu dem Manne.

Ein Teufel wollte ihr Wildbret
holen, der Mann nahm einen Speer,
und sobald er herankam, speerte er
den einen Teufel.

Der sagte: „Ü, ich bin getroffen,
unten, unten, schnell hinunter, wir
alle sind verloren!“

Sie fielen hinunter, fielen und
fielen unten auf die Erde, fielen auf
den ungeheuer großen Mann mit der
Fußwunde, fielen auf die Fußwunde,
und der Mann sagte: „O weh, mein
Fuß, o weh, mein Fuß! Was richtet
ihr mich so zu?“

Sie gingen hinunter unten auf die
Erde stehen.

¹ Der Mensch gehört zu den *la basi* der Teufel.

Egite ve mago: „E tatou ge go-mave la basi tegatou?“

La tahalo la vahala kakali, eia sosotalo lou, egite vitotilo, egite vitotilo, vitotilo goata tetela.

Eia ubi egiteu la gata, egite sotalo borutio, egite ve mago: „Ü, etatou igoti maveie? Otalole, otalole, mutou, motou sosivo!“

Egite boru, boru, borutalua la tahalo uru la vahala kakali.

La kakali oio la vahala mali mavulu.

Egite vitotilo lou, la tahalo uru la vahala kakali, eia sosotalo lou.

Egite vitotilo, vitotilo, egite goata te la tahalo, egite kamutavua la tahalo. — La tahalo ubi egiteu la gata.

Egite sotalo borutio, egite mago: „Etutou igoti maveie?“

Egite boru, boru, borutalua la tahalo uru la vahala kakali, la vahala gasoso, eia mago: „Eauuó, eau la vahaguo! Amutou igotiau maveie! Eauuo, eau la vahaguo!“

La paga mamaga, e kou tali.

La tahalo ve mago: „Tamutoutio talitio?“

Egite loio mago: „Taume taiti talitio?“

Eia loio ve mago: „Tegeakuuti talitiele!“

La paga mamagati, eia ve agiteu la hituhitu: „Tegeakuuti talitiele, la paga mamagatiele!“

Egite hele, ale la tahalo uru kapipila, la vahala kakali, eia gotalo moli te la vahu la obu.

Sie sagten: „Was sollen wir mit unserem Wildbret tun?“

Der Mann mit der Fußwunde war wieder ganz unten, und sie stellten sich einander auf die Schultern wieder bis zu ihm hinauf.

Er speerte sie mit dem Speere, sie fielen hinunter und sagten: „Ü, wie sind wir zugerichtet? Unten, unten, ihr, ihr, klettert hinunter!“

Sie fielen, fielen und fielen auf den großen Mann mit der Fußwunde.

Die Wunde dort an seinem Bein roch übel.

Sie stellten sich einander wieder auf die Schultern und der große Mann mit der Fußwunde war wieder ganz unten.

Sie stellten sich einander auf die Schultern und stellten sich einander auf die Schultern, kamen zu dem Mann hinauf und ergriffen den Mann. — Der Mann speerte sie mit dem Speere.

Sie fielen hinunter und sagten: „Wie sind wir zugerichtet?“

Sie fielen, fielen und fielen auf den großen Mann mit der Fußwunde, sein Fuß blutete, und er sagte: „O weh, o weh, mein Fuß! Was richtet ihr mich so zu! O weh, o weh, mein Fuß!“

Es wurde hell und der Klettervogel schlug.

Der Mann sagte: „Für euch hat der da gesungen?“

Sie von drüben sagten: „Für dich hat der da gesungen?“

Er von drüben sagte: „Für mich hat er gesungen!“

Als es hell war, sagte er den Teufeln: „Für mich hat er gesungen, und für mich ist es hell geworden!“

Sie flohen, nur der ungeheuer große Mann mit der Fußwunde ging hinunter zum Fuße des Baumes.

La hitu ule la poda.

La tahalo ubia la gata, eia ve mago: „Ü; amutou igobaratiau maiele?“

Eia sivo sotalo, ubia la poda.

Mulimuli eia bolea soluma, mulimuli eia goluma isua la havi, eia abia la poda, taua te la havi, mulimuli la poda eia go, eia kahuko moromoro.

Kaluvuti.

4. E Buata m'e gulikiliki.

Egite e gulikiliki maobe.

E tilagiteu, e tamagiteu egite gorivo tomi, egite moli e gulikiliki oluma, egite maobe.

Egite guvi lolau, egite goluma la mautu.

La valua gorivo kaluvu, e hatavivile egite gorivo kaluvu, E Buata moli oluma poupou.

Egite goio la mautu, egite baba-hagiteu mago: „Amutou! Isasa goio taleagatou la havi!“

Isamoli eia goio kaka E Buata: „Lovamiteu bakisi la havi!“

Eia mago: „Goiloto!“ Eia goilo.

E Buata abi e gulikiliki vagoilola la kela, eia ukati gemamaie.

Egite mago: „Eia tala la havi, eia tabato soioto! Isa goio gauto!“

Eia goio kaka: „Lovamiteu bakisi la havi!“

Der Teufel nahm die Gestalt eines durren Baumes an.

Der Mann speerte ihn mit dem Speere und sagte: „Ü, ihr habt mich so bedrängt?“

Er stieg hinunter und speerte den durren Baum.

Dann trug er ihn auf der Schulter nach Hause, dann zündete er zu Hause Feuer an, nahm den durren Baum, legte ihn in das Feuer, der dürre Baum brannte und verkohlte ganz und gar.

Es ist fertig.

4. E Buata und die Knaben.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora*.

Die Knaben fischten mit dem Handnetze.

Ihre Mütter und ihre Väter waren alle zusammen in der Pflanzung, nur die Knaben waren zu Hause und fischten mit dem Handnetz.

Sie waren vom Strande gekommen und nach Hause zum Gehöft gegangen.

Die Männer waren alle in der Pflanzung und die Frauen waren alle in der Pflanzung, nur *E Buata* saß zu Hause.

Sie gingen zum Gehöft hinüber und schickten sich gegenseitig so: „Ihr! Einer gehe uns allen Feuer holen!“

Nur einer ging zu *E Buata* hinüber bitten: „Gib uns ein wenig Feuer!“

Siesagte: „Geh' hinein (ins Haus)!“ Und er ging hinein.

E Buata nahm den Knaben und tat ihn in einen Korb aus Kokosblättern hinein, daß er nicht mehr zurückkam.

Sie (die Knaben) sagten: „Er holt Feuer, aber er bleibt aus! Ein anderer gehe einmal hinüber!“

Er ging hinüber bitten: „Gib uns ein wenig Feuer!“

*E Buata ve mago: „Goiloto!“
Eia goilo, eia abi molia e gulikiliki, eia tau te la kela.*

Egite ve mago: „Eia tala la havi, eia tabato! Isa tuga gauto!“

Eia goio kaka: „Lovamiteu bakisi la havi!“

Eia goio abi moli e gulikiliki, eia taua soilo te la kela.

Egite ve mago: „Eia tala la havi, tabato! Isa tuga gauto, goio taleagatou la havi!“

Eia kakea: „Lovamiteu bakisi la havi!“

*E Buata ve mago: „Goiloto!“
Eia abi moli e gulikiliki, taua te la kela.*

Egite mago: „Eia tala la havi, eia tabato! Isa tuga gauto!“

Isa goio tuga, goio kakea, eia mago: „Lovamiteu bakisi la havi!“

E Buata ve mago: „Goiloto!“

E gulikiliki goilo, eia abia va-goiloa la kela. Isasa moli ogala, eia goio kaka la havi, eia mago: „Lovagu bakisi la havi!“

La hali eia sogomua.

E Buata pigia soilo la kela.

E Buata gugutu kaluvu, eia tuga gorivo.

E gulikiliki abi la hali, eia goio koroa la kela.

Egite valipagege, egite hele, sae soata te la poe.

E Buata lorivo eia goio hilolalai egiteu, egite kokovu, eia ve mago: „La basi tegeaku gove kaluvuti?“

E Buata sagte: „Geh' hinein!“

Er ging hinein, sie aber nahm ihn gleich und tat ihn in den Korb.

Sie sagten: „Er ist Feuer holen, aber er bleibt aus! Ein anderer gehe fort!“

Er ging hinüber bitten: „Gib uns ein wenig Feuer!“

Sie aber nahm sogleich den Knaben und tat ihn in den Korb hinein.

Sie sagten: „Er ist Feuer holen, und bleibt aus! Ein anderer gehe hinüber uns Feuer holen!“

Er bat: „Gib uns ein wenig Feuer!“

*E Buata sagte: „Geh' hinein!“
Und sie nahm gleich den Knaben und legte ihn in den Korb.*

Sie sagten: „Er ist Feuer holen, aber er bleibt aus! Ein anderer gehe fort!“

Einer ging hinüber bitten und sagte: „Gib uns ein wenig Feuer!“

E Buata sagte: „Geh' hinein!“

Der Knabe ging hinein, sie nahm ihn und tat ihn in den Korb hinein. Nur einer war noch draußen, und auch er ging um Feuer bitten und sagte: „Gib mir ein wenig Feuer!“

Dieser hatte eine Perl-Muschel-schale verschluckt.

E Buata warf ihn in den Korb hinein.

Als E Buata fertig gekocht hatte, ging sie fort in die Pflanzung.

Der Knabe nahm die Perl-Muschel-schale und schnitt den Korb durch.

Sie strömten heraus, flohen und kletterten hinauf auf einen Zitronenbaum.

E Buata, von der Pflanzung zurück, sah einmal nach ihnen, und da sie verschwunden waren, sagte sie: „Wo ist mein ganzes Wildbret hingekommen?“

*Eia goio papa egiteu, eia mata
soio la halalala me la gelula poe.*

Egite oata la poe poupou.

*Eia lihovutia egiteu, eia ve mago:
„Amutou polove?“*

*Egite ve mago: „Amiteu sae moli
soata!“*

*E Buata sae, egite veiala: „Eme,
harepalala!“*

*Egite lulua la poe, eia harepalala,
egite pigia soio la ilola la poe, egite
goio pigia soilo la ilola, egite goio
pigia lou soilo la ilola la poe, eia
peho.*

Egite gotalo sohea.

Kaluvuti.

B. Der Teufel und die beiden Jäger.

Erzählt von E Tautele aus E Makasili.

*La tahalo ilua egirua vemamusi,
egirua ubi la bolo, egirua bolea.*

*La tahalo isasa oloa oata la obu
(la luma tegirua oata la gelu la obu),
la tahalo isa vamusi lou, la isala
E Kilo.*

*La tahalo isa, la basolo, sibitala,
eia mago: „Ere oata ololo la bolole?“*

Eia mago: „Eau!“

„Eme abiagu isa la vahala!“

*Eia pigiala sotalo, eia so gomu
molia, mulimuli eia ve mago: „Abi-
loagu isasa la vahala!“*

*Eia abiala isasa la vahala, eia
sogomua.*

*Eia mago: „Abiloagu isasa la
karusurusula!“*

Eia abiala, eia sogomua.

*Eia pigia la tamusila, eia sogo-
mua.*

Sie fing an, sie zu suchen und sah
hinüber zu den Ästen und der Spitze
des Zitronenbaumes.

Sie saßen oben auf dem Zitronen-
baum.

Sie erspähte sie und sagte: „Wie
seid ihr da hinaufgekommen?“

Sie sagten: „Wir sind nur herauf-
geklettert!“

E Buata kletterte, sie sagten ihr:
„Öffne den Mund!“

Sie pflückten Zitronen, sie öffnete
den Mund, sie warfen Zitronen in ihr
Inneres, sie warfen und warfen Zitronen
in ihr Inneres, daß sie starb.

Sie stiegen hinab, um auf sie zu
treten.

Es ist fertig.

Zwei Männer jagten mit der Meute,
speerten ein Schwein und trugen es
an einer Stange.

Der eine Mann zerteilte es oben
auf einem Baum (das Haus beider
war oben auf der Spitze des Baumes),
der andere Mann, namens E Kilo,
ging wieder mit der Meute jagen.

Ein anderer Mann, ein Teufel, kam
daher und sagte: „Wer zerteilt ein
Schwein da oben?“

Er sagte: „Ich!“

„Gib mir einen Schinken!“

Er warf ihn ihm hinunter, er ver-
schluckte ihn sofort und sagte dann:
„Gib mir noch einen Schinken!“

Er gab ihm einen anderen
Schinken, und er verschluckte ihn.

Er sagte: „Gib mir auch eine Rippe
von ihm!“

Er gab sie ihm, und er verschluckte
sie.

Er warf die Gedärme fort, und er
verschluckte sie.

Eia pigia la kavutula, eia sogomu molia.

Eia pigia la hatela, eia sogomu molia.

Eia ve mago: „Lovagu isasa!“

Eia vitouala, eia tatola: „E Kilo! E Kilo! E Kilo!“

La basolo eia masagea ali kasekea la tahalo.

Eia kama sae soata, eia pou posa la kabili la obu, mulimuli E Kilo sibilita.

La tahalo oata ve mago: „La tahalole eia ga igo barabareau!“

E Kilo veiale la hitu: „Eme ge hele gagie!“

Eia mago: „Amulua umala ububiau!“

La tahalo ubia loata, la hitu boru, la paia tola; E Kilo ubia, eia peho.

Egirua pou, egirua gutu la bolo tegirua, mulimuli egirua ali kaluvutia.

La tahalo ve mago: „La bolo tegalua la hitu ali tomitia!“

E Kilo mago: „Eme vemalolo moliela, eme kama vitoua?“

Eia mago: „Eia soukama ali kasekeae, au ga tatolame, eme kama lololoau, eia ali tomi moli la bolo tegalua.“

Kaluvuti.

6. *E Kilo ilua.*

E Kilo orivorivo.

La tahalo isasa oio te la gaiva, eia pou la gelu la gaiva, eia pou baubau.

Er warf den Magen fort, und er verschluckte ihn sogleich.

Er warf die Leber fort, und er verschluckte sie sogleich.

Er sagte: „Gib mir noch etwas!“

Er verweigerte es ihm und rief: „E Kilo! E Kilo! E Kilo!“

Der Teufel wollte den Mann roh essen.

Er war noch nicht hinaufgeklettert, sondern saß noch mitten am Stamme des Baumes, da kam E Kilo daher.

Der Mann oben sagte: „Dieser Mann da hat mich belästigt!“

E Kilo sagte dem Teufel: „Willst du dich wohl gleich scheren!“

Er sagte: „Speert ihr beide mich nur nicht!“

Der Mann speerte ihn von oben, der Teufel fiel hinab, und der Hund biß ihn; E Kilo speerte ihn, und er starb.

Beide setzten sich, kochten ihr Schwein und aßen es ganz auf.

Der Mann sagte: „Das Schwein von uns beiden hat der Teufel ganz gegessen!“

E Kilo sagte: „Hast du ihm gleich nachgegeben und es ihm nicht verweigert?“

Er sagte: „Daß er mich nicht roh esse, habe ich nach dir gerufen, aber du hörtest mich nicht, und er hat das Schwein von uns beiden gleich ganz aufgefressen.“

Es ist fertig.

6. Die beiden *E Kilo*.

Erzählt von *E Ubala* aus *E Porapora*.

Es war eine (Frau) *E Kilo* in der Pflanzung.

Es war ein Mann auf einem malayischen Apfelbaum (*Eugenia malaccensis*), er saß auf der Spitze des malayischen Apfelbaumes, er saß da und sang.

E Kilo lorivo tuga moli, eia baubau, E Kilo goio tetala.

Là tahalo baubau mai oata la gelu la obu, eia baubau la isa! E Kilo, E Kilo otalo.

E Kilo ve mago: „Ere baubau auo?“

Eia mago: „Eau, E Kiloge!“

E Kilo la hitu, eia baubau, eia gotalo la magasa, eia veiala: „Eme matabu gauto!“

La tavile eia matabu maie, egirua orivoti la mautu la hitu.

Egirua gorivo la mautu te la hitu, egirua ali la mavo.

Mulimuli la hitu vaharitaro loa soluma.

Eia goluma, veial'e tilala, eia ve mago: „La hitu isasa, la isa! E Kilo, eia vafele au sorivo te la hitu, la mautu tegiteu la hitu. Amiteu ali la mavo, eia vaharitaroloau somai.“

Egirua m'e taula la hitu.

Die E Kilo erging sich, und während er sang, kam die E Kilo zu ihm.

Der Mann sang ungefähr auf der Spitze des Baumes, er sang den Namen E Kilo, der E Kilo unten.

Die E Kilo sagte: „Wer besingt mich da?“

Er sagte: „Ich, der E Kilo!“

(Dieser) E Kilo war ein Teufel, er hatte gesungen, ging nun hinunter auf die Erde und sagte ihr: „Mache mal die Augen zu!“

Die Frau schloß die Augen so, und (auf einmal) waren beide zu Hause im Teufelsgehöft.

Beide holten im Gehöft des Teufels Essen aus der Pflanzung, und beide aßen Taro.

Dann brachte der Teufel sie wieder nach Hause zurück.

Sie ging nach Hause, benachrichtigte ihre Mutter und sagte: „Ein Teufel, namens E Kilo, hat mich zu den Teufeln entführt, zu dem Gehöft der Teufel. Wir aßen Taro, dann hat er mich wieder hierher zurückgebracht.“

Ein Teufel war ihr Namensvetter.

T. Der Mann und der Teufel mit den Hauern.

Erzählt von E Gerumari aus E Tubisu.

La tahalo egirua m'e latula egirua tatuga la gauru, egirua tatuga la logo.

Egirua tuga soio te la basolo.

La tahalo ale loluma eia kasi la galela, la togola uru mai la togo la bolo; la hitu kasi la galela, la togo eia galisogala, egirua vitotolo.

La hitu hele soilo la hova la obu, mulimuli la tahalo egirua m'e latula tuga.

Egirua goio la mautu isasa, egirua veiagiteu: „La basolo isasa ami-

Ein Mann mit seinem Sohn gingen immerfort auf dem Wege, gingen immerfort in der Nacht.

Beide trafen auf einen Teufel.

Der Mann vom Hause kratzte seine Wange, und er bekam große Hauer, wie die Hauer eines wilden Ebers; der Teufel kratzte seine Wange, es kamen Hauer heraus, und beide kämpften mit einander.

Der Teufel floh in einen hohlen Baum hinein, und dann gingen der Mann mit seinem Sohn fort.

Beide gingen hinüber zu einem Gehöft und sagten ihnen (den Leuten):

*teu vaubi te la hovala, eia oata te
la hovala, amila tatuga gomai.*“

Egirua ali, egirua mavuta.

La logo uru egirua hagolo, egirua tuga lou.

*Egirua gā goio, la hitu goio pouti
lou la hovala.*

*La tau loluma eia kasi la galela,
la togola gali; la tau lorivo kasi
loa la galela, la togola gali.*

*Egirua vaubi, vaubi vaubi: la
tahalo ale loluma toloa, e latula
ubia la gata.*

*La hitu hele soata la hovala,
egirua tuga soio la mautu tegirua.*

Eia veagiteu, eia gilemule agiteu.

*Egite mago: „Amuluq egigo oi-
ove?“*

*„Oio te la kabila gauru!“
Kaluvuti.*

8. E Kukuku.

*E kukuku eia bau la logo, eia
moli sekela.*

La tavile ilua, eia laga egirua.

*Egirua abi la obu, egirua isua
la havi tetela, eia ge malulu, egirua
goilo abi la golugolu tegirua, egirua
goio, egite m'e kukuku tuga golau
la mago bolea la uaga, egirua pou-
pou oata te la poroporo, e kukuku
vavago.*

„Wir haben einen Teufel an einer hohlen Baum geknüpft, wie er oben in der Höhlung war, sind wir weggegangen hierher.“

Beide aßen und schliefen.

Um Mitternacht erwachten beide und gingen wieder fort.

Als die beiden hinüber gingen, hatte sich der Teufel wieder in den hohlen Baum gesetzt.

Der Böse vom Hause kratzte seine Wange, und seine Hauer traten hervor; der Böse von der Pflanzung¹ kratzte auch seine Wange, und seine Hauer traten hervor.

Beide kämpften, kämpften und kämpften: der Mann vom Hause zerfleischte ihn, sein Sohn speerte ihn mit dem Speer.

Der Teufel floh in die Höhlung hinauf, und beide gingen fort zu ihrem Gehöft.

Er (der Mann) sagte es ihnen (den Leuten) und erzählte es ihnen.

Sie (die Leute) sagten: „Wo habt ihr beide das getan?“

„Dort drüben auf dem Wege!“
Es ist fertig.

8. Die Eule und die beiden Frauen.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu*.

Die Eule (*Ninox odiosa*) sang in der Nacht, sie ganz allein.

(Es waren) zwei Frauen, und er machte beide verliebt.

Beide holten Holz, beide zündeten sein Feuer an, damit er sich wärme, beide gingen hinein ihre Sachen holen, beide gingen hinüber, beide mit der Eule gingen zum Meeresufer den Einbaum hineinragen, beide setzten sich auf den Auslegertisch und die Eule stieß mit einer Stange ab.

¹ Hier wird der Mann „der Böse vom Hause“ und der Teufel „der Böse von der Pflanzung“ genannt.

Egirua pipi la suku pirokoa, eia ge sumu, egirua hilovuti la matal'e kukuku, eia kamakokora.

Egirua goio la lalu isasa, egirua veial'e kukuku mago: „Amila malohu!“

Egirua goilo liu lalai, egirua veiala mago: „La lalu kamakokora, eia mamasi!“

Egirua tuga suku soilo, egirua veiala o pou: „E kukuku tolame, eme ge lolo golo!“

E kukuku tola, e pou mago: „Uuu!“

E kukuku mago: „Soma, etou ge tuga, la paga mamagati!“

Eia goio tola lou: „Mulua!“ E pou mago: „Uuu!“

E kukuku tuga soilo, eia tola: „Mulua!“ E pou loio: „Uuu!“

Eia tuga soio la mulil'e pou, eia mago: „Mulua!“ E pou lolo: „Uuu!“

E kukuku tugato goio tetala, goio t'e pou mago: „Mulua!“ E pou mago: „Uuu!“

E pou ga hele, eia kama hele malau, eia pou kua moli la balil'e kukuku.

E kukuku ve mago: „Eme lolo gologolo moliau?“

E kukuku lapu matatea la holol'e pou, eia veiala e pou: „Eme kamu lalaigautoa e koa!“

Eia kamu, alia isa.

E kukuku ve mago: „Eme tarikiditio!“

La tavile ilua, egirua goluma te la mantu tegiteu m'e tilala.

Beide drehten eine Juka-Zigarre, zündeten sie an, damit er sie rauche, und (da) sahen beide das Gesicht der Eule, das häßlich war.

Beide gingen hinüber zu einem Wasser und sagten der Eule: „Wir beide sind durstig!“

Beide gingen hinein verkosten, und sagten ihm: „Das Wasser ist schlecht, es ist salzig!“

Beide gingen ein wenig weiter hinein und sagten dem Fischreiher (*Ardea sacra*): „Die Eule ruft dich, du mußt antworten!“

Die Eule rief und der Fischreiher rief: „Uuu!“

Die Eule sagte: „Hierher, laßt uns gehen, es dämmt!“

Er rief wiederum: „Ihr beide!“ Der Fischreiher rief: „Uuu!“

Die Eule ging weg hinein und rief: „Ihr beide!“ Der Fischreiher von drüben: „Uuu!“

Er ging weg hinüber zu der Wohnung des Fischreihers und rief: „Ihr beide!“ Der Fischreiher antwortete: „Uuu!“

Die Eule ging weg, ging zu ihm hin, ging zum Fischreiher und rief: „Ihr beide!“ Der Fischreiher rief: „Uuu!“

Der Fischreiher floh, aber er floh nicht weit, er blieb ganz nahe bei der Eule sitzen.

Die Eule sagte: „Du antwortest mir nur zum Scherz?“

Die Eule zog grade den Hals des Fischreihers und sagte dem Fischreiher: „Versuche einmal die *e koa*-Fische aufzupicken!“

Er pickte und aß einen auf.

Die Eule sagte: „Du bist gut geworden!“

Die beiden Frauen gingen nach Hause zu ihrem und ihrer Mutter Gehöft.

E tilagirua meragirua: „Amulua poupou oiove?“

Egite (la valua) mago: „La tahalo la logo baubau, puliti egirua!“

Egirua loio mago: „E kukuku puli amilua, la matala tahago!“

Kaluvuti.

9. *E Rekiuru m'E Taumelatu.*

La tahalo isasa eia tataho la kea.

Eia taho la mai, E Taumelatu, la hitu, egirua m'e latula egirua lovo loio tilo la mai, eia kaku: „Ere tahoroborobo amila m'e latugu?“

La tahalo ale oata la gelu la obu veiala sotalo, eia mago: „Eau, E Rekiuru!“

La tavile otalo mago: „Eme taho la mai larova?“

Eia loata ve mago: „Eau tataho la mai la kea!“

La tavile lotalo ve mago: „Eme kama kisipoupou bakisi la kulikuli?“

Eia mago: „Ouka, bakisi molie!“

La tavile lotalo ve mago: „Eme lovagu, eau talu'e halam!“

Mulimuli eia pigiala sotalo, eia talu'e latula.

La tavile lotalo ve mago: „Eme matasoma, eme ge hilo la ilovo amila m'e halam!“ Eia veia la tahalo: „Eme galigeli la kavakoki sesele eme ge goma, eme lihoa la mai taume!“

Egirua m'e latula tuga, egirua lovo.

Die Mutter der beiden stellte die beiden zur Rede: „Wo habt ihr beide gegessen?“

Sie (die Leute) sagten: „Ein Mann sang in der Nacht und hat beide entführt!“

Beide von drüben sagten: „Eine Eule hat uns beide entführt, ihr Gesicht war versteckt!“

Es ist fertig.

9. *E Rekiura und seine Cousine E Taumelatu.*

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu*.

Ein Mann fing mit der Schlinge weiße Kakadus (*Cacatua ophtalnica*).

Er zog die Schlinge zu und E Taumelatu, ein Teufel, mit ihrem Kind flogen von drüben, gingen in die Schlinge und sie schrie auf: „Wer fesselt mich mit meinem Kind?“

Der Mann oben auf der Spitze des Baumes sprach zu ihr hinunter und sagte: „Ich, der E Rekiuru!“

Die Frau unten sagte: „Was fängst du mit der Schlinge?“

Er von oben sagte: „Ich fange mit der Schlinge weiße Kakadus!“

Die Frau von unten sagte: „Hast du nicht umgürtet ein kleines Lendentuch?“

Er sagte: „Nein, ein kleines nur!“

Die Frau von unten sagte: „Gib es mir, ich hänge es um die Schulter deinem Cousinenkind!“

Dann warf er es ihr hinunter und sie hängte es um die Schulter ihrem Kinde.

Die Frau von unten sagte: „Schau hierher, und du wirst sehen den Flug von mir und deinem Cousinenkind!“ Sie sagte dem Manne: „Morgen ganz in der Früh komme hierher und schaue deine Schlinge!“

Sie und ihr Kind gingen fort, beide flogen.

La tahalo oata sivo, eia tali; e lavola peho, eia rovia.

Eia goio goluma, eia veiala e tilala: „Tila, e tamisagu pehoti!“

Eia mago: „Eia igomave?“

Eia mago: „Eia pigobara. Eia veagu, au ge guarobo la mai tegeaku.“

Eia goio pou la mai la mautu la kea.

Egite usu egite goio la mata la mai, egite toa la mai, eia lapua, eia laga kaluvua.

Eia goio lapu lou, eia lapu lou la kea kaluvu.

Eia kisia la holola kea, eia bolea, vagolumea.

Egite la valua ki: „Eme igomave la keale?“

Eia mago: „E lavogu veagu alalavi, au ge guarobo la mai tegeaku.“

Egite ilipululua la kea.

La paga logo eia mavuta, la paga mamaga eia tuga lou egirua m'e tamala.

Egite la kea toa, egirua lagea, e tamala otalo, eia oata.

Egirua lagea, isahari lovo lou, egirua lagea, isahari lovo loio goio toa lou te la mata la mai.

Egirua lagea, egirua mulimuli kisia, egirua bolea, egirua goluma, egirua vegalamakooka.

Mulimuli egite (la valua) ilipululua, egite gutua la malula.

Kaluvuti.

Der Mann oben kletterte herunter, er weinte; (daß) sein Cousinenkind gestorben war, hatte er erkannt.

Er ging hinüber, ging nach Hause und sagte seiner Mutter: „Mutter, meine Cousine ist gestorben!“

Sie sagte: „Wie hat sie es gemacht?“

Er sagte: „Sie hat fehl geboren. Sie sagte mir, ich sollte in der Früh weggehen mit meiner Schlinge.“

Er ging hinüber sitzen mit der Schlinge im Gehöft der weißen Kakadus.

Viele gingen hinüber zur Öffnung der Schlinge, traten in die Schlinge, er zog und zog sie alle hinauf.

Er zog wieder und wieder alle weißen Kakadus.

Er band den Hals der weißen Kakadus, schulterte sie und brachte sie nach Hause.

Die Leute schrien auf: „Wo hast du diese weißen Kakadus her?“

Er sagte: „Meine Cousine sagte mir, ich solle am frühen Morgen weggehen mit meiner Schlinge.“

Sie rupften die weißen Kakadus.

In der Nacht schlief er, am Morgen ging er weg, er mit seinem Vater.

Die weißen Kakadus traten (hinein in die Schlinge), beide zogen sie zu, sein Vater unten und er oben.

Beide zogen sie zu, einige flogen wieder, beide zogen sie wieder zu, einige flogen von drüben und traten wieder in die Öffnung der Schlinge.

Beide fingen sie, beide banden sie dann, schulterten sie, gingen nach Hause und seufzten unter der Last.

Dann rupften sie (die Leute) sie und sie kochten seine Vögel.

Es ist fertig.

G. Teufelsgeschichten und die ungläubigen Zuhörer.

1. *La gaho saligiligi.*

I. *La tahalo isasa vamusi, eia kama ubi la bolo.*

Eia ga labagele, eia loloa la gaho saligiligi, eia baubau.

La tahalo gogala tetala, tahia: „E m'eriele?“

Eia loio: „Eau!“

Mulimuli la hitu goio abi egirua la pakoko.

Egirua tuga soluma la-mautu la hitu te gaho saligiligi, egirua gutua la kokolu.

La gaho saligiligi eia goluma t'e tilala.

E tilala ve mago: „La basi te-geaku malia!“ (La hitu eia aso etatou.)

Mulimuli la hitu abiagirua la mavo, la gaho saligiligi me la tahalo vamusi egirua alia.

La gaho saligiligi eia goluma abi la lalu, egirua liu.

La gaho saligiligi eia sae oata te la liu, eia sivo sotalo, eia goio sururua la liu tegirua, egirua alia.

Mulimuli eia goata te la bua, eia goio pasia la hule la bua, eia goio sivo, egirua gotalo mamea.

La tahalo tuga soio la mautu tetala.

II. *La tahalo isasa giriri, ve mago: „Ere veia? Eme vasigologolo moliege!“*

Ale tahalo ale vamusi eia veia mago: „Eme tuga gabuto!“

La tahalo vamusi, eia tuga goio tegirua.

1. Der rollende Kopf.

Erzählt von *E Gerumari* aus *E Tubisu*.

I. Ein Mann jagte mit der Meute und erlegte kein Schwein.

Er horchte hin und hörte einen Kopf rollen, der sang.

Der Mann ging zu ihm hinaus und frug ihn: „Wer bist du?“

Er von drüben (sagte): „Ich!“

Dann ging der Teufel für sie beide Taroblättergemüse holen.

Beide gingen nach Hause in das Teufelsgehöft des rollenden Kopfes; und beide kochten das Taroblättergemüse.

Der rollende Kopf ging ins Haus seiner Mutter.

Seine Mutter sagte: „Mein Wildbret duftet!“ (Der Teufel riecht uns alle.)

Dann holte der Teufel für sie beide Taro, und der rollende Kopf und der mit der Meute jagende Mann aßen sie.

Der rollende Kopf ging ins Haus Wasser holen und beide tranken.

Der rollende Kopf kletterte auf die Kokospalme hinauf, kam wieder herunter, er ging hinüber die Kokosnüsse für sie beide zu schälen, und die beiden aßen sie.

Dann kletterte er auf die Betelpalme (*Areca jobiensis*) hinauf, pflückte eine Trosse ab, stieg hinunter, und beide kauten Betel.

Der Mann ging fort zu seinem Gehöft.

II. Ein anderer Mann glaubte nicht daran und sagte: „Wer hat das gesagt? Du lügst nur!“

Der Mann, der mit der Meute gejagt hatte, sagte ihm: „Geh' und versuche!“

Der Mann jagte mit der Meute und kam zu beiden (dem rollenden Kopf und seiner Mutter).

La tahalo goio labagele, eia loloa la gaho saligiligi baubau, eia ve mago: „Ere la tahalo takusa ogala bauele?“

Eia tuga goio tuga soio tetala: „Emeriele? Eme bisi kokoriele!“

Mulimuli la gaho saligiligi kira-ru, egirua goluma.

La gaho saligiligi eia abi la mavo, la tahalo veiala: „Eme vegala mumugu la mavo tere?“

Mulimuli la tahalo ale vamusi eia goluma t'e tilala te la gaho saligiligi, eia abi la mavo.

La hare'e-tilala gaho saligiligi uru kapipila.

La tahalo goilo ovola, eia paga-losolo.

E tilala sogomua, eia ukati gogala.

E tatuela egite papaia, egite tuga soio la mautu te gaho saligiligi, egite pamulia,

Egite sivutia E Buata, e latula la gaho saligiligi.

La gaho saligiligi eia hele malau sesele la hohoi.

Egite ubia E Buata la gata, eia peho, egite lapea la tiala, mulimuli egite abi la tahalo, eia pou la tiala.

Egite abi la lalū, egite vepupuru-veia, egite tigia la lalū ovola, eia goio mahuli; la haro porosile, eia malulu.

Mulimuli egite tuga, egite goio la mautu tegiteu.

Egite mago; „E Buata sogomua etuamiteu, amiteu galitavua, amiteu ubia, amiteu gore!“

Der Mann horchte hin, er hörte den rollenden Kopf singen und sagte: „Wer ist der Mann da draußen, welcher singt?“

Er ging hin zu ihm: „Wer bist du? Du bist ja riesig klein!“

Dann holte der rollende Kopf Taroblättergemüse und beide gingen nach Hause.

Der rollende Kopf holte Taro und der Mann sagte ihm: „Wessen Taro schiebst du da durch den Schmutz?“

Dann ging der Mann, welcher mit der Meute jagte, in das Haus der Mutter des rollenden Kopfes, um Taro zu holen.

Der Mund der Mutter des rollenden Kopfes war ungeheuer groß.

Der Mann ging da hinein, denn es war dunkel.

Die Mutter verschluckte ihn, er konnte nicht mehr heraus.

Seine älteren Brüder suchten ihn, gingen hinüber zu dem Gehöft des rollenden Kopfes und fanden ihn nicht.

Sie fanden E Buata und ihren Sohn, den rollenden Kopf.

Der rollende Kopf floh sehr weit weg in den Busch.

Sie speerten E Buata mit dem Speere, sie starb, sie schnitten ihr den Bauch auf und holten dann den Mann heraus, der in ihrem Bauche saß.

Sie holten Wasser, badeten ihn, schütteten Wasser auf ihn, und er lebte wieder auf; und als die Sonne aufging, wärmte er sich daran.

Dann gingen sie fort und gingen zu ihrem Gehöft hinüber.

Sie sagten: „E Buata hat unseren Bruder verschluckt, wir haben sie erwischt, wir haben sie gespeert und mit Speeren gespickt!“

2. Die beiden Brüder und die Teufel.

Erzählt von E Gerumari aus E Tubisu.

I. *La tahalo isa eia pou la mata la maobe.*

La tavu isa eia lovolo ale, eia goio ubia.

Eia kama karabilia, eia saki molia te la obu.

La malu isasa lovoloale, eia ubia, eia karabilia.

La kerakera lovoloale, ei karabilia.

La tavu lovoloale, eia ubia, sakia.

La marea lovoloale, eia ubia, karabilia.

Eia ubi e kileo, la malumalu usu lovoloale, eia ubia, karabilia.

La tavu moli mahulihuli, la marea, la kerakera... eia kue egiteu, karabili egiteu egite peho.

La hura bakisi pu.

Eia goilo la luma tegiteu la hituhitu.

Egite la hituhitu loio sibitala, egite ve mago: „La basi tegatou malia!“

Eia igo bakisi la harela la tavu, la tavu kakaka mago: „Ka!“

Egite la hituhitu ve mago: „Mutou, larova igo maie? Eia sotalole!“

Egite sotalo: Ao! Eia soatali!“

Egite loata: „Eia kabiliele!“

Eia igo lou bakisi la hare la tavu.

Egite loata: „Eia sotalole!“

Egite lotalo: „Eia kabiliele!“

I. Ein Mann saß vor dem Vogelnetz.

Ein Nashornvogel (*Rytidoceros plicatus*) flog darauf zu, und er fing ihn.

Er drückte ihn nicht tot, sondern band ihn nur an den Baum fest.

Ein anderer Vogel flog darauf zu, er fing ihn und drückte ihn tot.

Ein Papagai (*Ellectus pectoralis*) flog darauf zu, und er drückte ihn tot.

Ein Nashornvogel flog darauf zu, er fing ihn und band ihn fest.

Ein kleiner Papagai (*Lorius hypomochreus*) flog darauf zu, er fing ihn und drückte ihn tot.

Er fing Buschhühner, eine Menge Vögel flogen darauf zu, er fing sie und drückte sie tot.

Die Nashornvögel allein blieben am Leben, die kleinen Papageien, die Papageien... er schlug sie, drückte sie tot und sie starben.

Es fing an ein wenig zu regnen.

Er ging in das Haus der Teufel hinein.

Die Teufel kamen von drüben daher und sagten: „Unser Wildbret duftet!“

Er löste ein wenig den Schnabel des Nashornvogels und der Nashornvogel schrie: „Ka!“

Die Teufel sagten: „Ihr, was tut da so? Es ist unten!“

Die unten (sagten): „Ao! Es ist oben!“

Die von oben (sagten): „Es ist in der Mitte!“

Er löste wieder ein wenig den Schnabel des Nashornvogels.

Die von oben (sagten): „Es ist unten!“

Die von unten (sagten): „Es ist in der Mitte!“

Egite kabiliele: „Eia sotalole!“

*Eia igo agia, la tavu kakaka:
„Hahahaha!“*

*Egite mago: „Ü, mutou, muga,
sotalole etatou!“*

*Egite boru, egite la hituhitu hele,
la tahalo moli uru, eia pou pou.*

*La tavu toloa, la tahalo lou
sohea.*

*Eia tuga goluma, eia ve mago:
„La hituhitu ge ali kasekateaue!“*

*II. E tarila giriri, eia ve mago:
„Ere veia? Eme soio vasigologolo!
Au ge ubi moli egiteu!“*

*Etuala ve mago: „Eme tuga
gauto!“*

*La paga logo, e kou tali, e tarila
eia tuga.*

Eia pou la mata.

*Eia goio pou, la tavu isasa lovo-
loale, eia ubia, karabilia.*

*La malu lovoloale, eia karabilia,
la tavu isasa lou eia lovoloale, eia
ubia, karabilia.*

*La hura pu bakisi, eia goilo la
luma la hituhitu.*

*La hituhitu loio sibitala, egite ve
mago: „La basi tegatou malia!“*

*Egite vuroroboa, la tahalo tali,
egite ve mago: „Eia bisi moli, la
basi tegatou bisi moli! Eme ge alia,
amiteu ge ouka!“*

*La tahalo isauru eia harepalala,
egite pigia loatā, la tahalo eia goilo
la ilola.*

*III. Etuala ali la ilili, la gaso-
sol'e tarila eia goio te la ilili t'e
tualala.*

Die in der Mitte (sagten): „Es ist
unten!“

Er löste ihn ganz und der Nas-
hornvogel schrie: „Hahahaha!“

Sie (sagten): „Ü, ihr, wohlan, hin-
unter mit uns!“

Sie fielen hinunter und die Teufel
flohen, nur der große Mann blieb.

Der Nashornvogel biß ihn und auch
der Mann versetzte ihm Fußtritte.

Er ging fort nach Hause und sagte:
„Die Teufel wollten mich roh essen!“

II. Sein jüngerer Bruder glaubte
nicht daran und sagte: „Wer hat das
gesagt? Du da drüben lügst! Ich würde
sie sogleich zusammenschlagen!“

Sein älterer Bruder sagte: „Geh',
versuche es!“

Es wurde dunkel, der Klettervogel
schlug, und der jüngere Bruder ging.

Er setzte sich an die Türe (des
Vogelnetzes).

Als er saß, flog ein Nashornvogel
darauf zu, er fing ihn und drückte
ihn tot.

Flog ein Vogel darauf zu, drückte
er ihn tot, auch ein anderer Nashorn-
vogel flog darauf zu, er fing ihn und
drückte ihn tot.

Es fing an ein wenig zu regnen
und er ging in das Teufelshaus hinein.

Die Teufel kamen von drüben daher
und sagten: „Unser Wildbret duftet!“

Sie scheuchten ihn auf, und als
der Mann weinte, sagten sie: „Es ist
ein kleines nur, unser Wildbret ist
nur klein! Esse du es, und wir nicht!“

Der große Mann (ein Teufel) machte
den Mund auf, sie warfen ihn (den
jüngeren Bruder) von oben herab,
und der Mann ging in sein (des Teufels)
Inneres hinein.

III. Sein älterer Bruder aß Taro-
blättermüse, und das Blut des jün-
geren Bruders ging in das Taroblätter-
müse des älteren Bruders.

Etuala ve mago, eia ki mago:
„Ü, egite la hituhitu alitia e tarigu!“

E tilala, e tarila, e tamala, e tuala,
egite tali.

La paga logo, e kou tali, e tuala
tuga.

Eia goio pou la mata, la tavu
lovoloale, eia ubia, kisia.

La tavu isasa lou lovoloale, eia
ubia, kisia.

La malumalu usu, la kukuru, la
kerakera, la marea lovoloale, eia
ubi egiteu, karabilia.

Eia goio i lou la tavu, eia ubia,
saki molia.

La hura bakisi pu, eia goata la
luma tegiteu la hituhitu.

Egite ve mago: „Ma, la basi te-
gatau malia!“

Egite mago: „Ale uru bakisi,
etou ge ali ale tomi!“

Egite ga masagea ge igoa, eia:
igoa bakisi la hare la tavu. La tavu
mago: „Ka!“

Egite mago: „Mutou, la paga
igigo etatou alalavi, eia latiloe! Eia
sotalole!“

Egite lotalo: „Eia soatale!“

Egite loata: „Eia kabiliele!“

Egite kabili: „Eia sotalole!“

Eia goio igo lou bakisi la hare
la tavu.

Egite mago: „Larova egigo eta-
tou maie? Eia sotalole!“

Egite sotalo ve mago: „Ouka,
eia kabiliele!“

Der ältere Bruder sagte, er schrie
 auf: „Ü, die Teufel haben meinen
 jüngeren Bruder gegessen!“

Seine Mutter, sein jüngerer Bruder,
 sein Vater, sein älterer Bruder, sie
 weinten.

Es wurde dunkel, der Klettervogel
 schlug, und der ältere Bruder ging.

Als er vor der Tür (des Vogel-
 netzes) saß, flog ein Nashornvogel dar-
 auf zu, er fing ihn und band ihn fest.

Ein anderer Nashornvogel flog
 auch darauf zu, er fing ihn und band
 ihn fest.

Eine Menge Vögel, Tauben (*Carpophaga rubrizara*), Papageien, kleine
 Papageien flogen darauf zu, er fing
 sie und drückte sie tot.

Es kam auch wieder ein Nashorn-
 vogel, er fing ihn und band ihn nur fest.

Es fing an ein wenig zu regnen,
 und er ging hinauf zu dem Hause
 der Teufel.

Sie sagten: „Ma, unser Wildbret
 duftet!“

Sie sagten: „Das ist ziemlich groß,
 laßt uns ihn alle zusammen essen!“

Sie wollten ihn schon ergreifen,
 da löste er ein wenig den Schnabel
 des Nashornvogels. Der Nashornvogel
 schrie: „Ka!“

Sie sagten: „Ihr, das Ding, das
 uns vorgestern gefoppt hat, ist wieder
 da! Es ist unten!“

Die von unten (sagten): „Es ist
 oben!“

Die von oben (sagten): „Es ist
 in der Mitte!“

Die in der Mitte (sagten): „Es
 ist unten!“

Er löste wiederum ein wenig den
 Schnabel des Nashornvogels.

Sie sagten: „Was foppt uns da
 so? Es ist unten!“

Die unten sagten: „Nein, es ist
 in der Mitte!“

Egiteu ale kabili ve mago: „Eia soatalole!“

Eia igo pagagea la hare la tavu, la tavu kakaka, la tavu ve mago: „Hahahaha!“

Egite ve mago: „Otalole!“ Egite boru, egite hele.

E ururu tegiteu la hituhitu la tavu toloa, la tahalo sohea, eia peho.

Mulimuli eia lapea la tiala hitu, eia lihoa e tarila, eia goio vepupuru, eia abi la lahia, eia alivolua la vovo'e tarila, e tarila eia mahuli, eia malulu la haro.

E tuala ve mago: „Eme giririau, eme vuretio!“

E tarila kolia gorea la tahalo isauru, egirua goluma ali.

Egirua ali la mavo, egirua abi la sisi la liu.

Egirua magiri te la vuhu la obu, la hituhitu goata la muligiteu, egirua selua egiteu.

Egite gotalo, egite peho, egite kahuko la havi.

Isahari hele, isahari egite peho la havi.

La hura pu, egite ga goilo la muligiteu.

Egirua goio selu egiteu la sisi, egite peho, egite paru sotalo, egirua tululu egiteu la havi, egite kahuko.

Mulimuli egirua goluma, egirua ali.

Egirua veagite la valua oluma: „Amila seluti egiteu la hituhitu, egite peho!“

Kaluvuti.

Die in der Mitte sagten: „Es ist oben!“

Er löste den Schnabel des Nashornvogels ganz, der Nashornvogel schrie, der Nashornvogel sagte: „Hahahaha!“

Sie sagten: „Unten!“ Sie fielen hinunter und flohen.

Den Herrn der Teufel biß der Nashornvogel, und der Mann versetzte ihm Fußtritte, daß er starb.

Dann schnitt er den Bauch des Teufels auf, sah seinen jüngeren Bruder, badete ihn, holte Ingwer (*Zingibar zerumbet*), spie den Körper seines jüngeren Bruders voll damit, sein jüngerer Bruder lebte auf und wärmte sich an der Sonne.

Der ältere Bruder sagte: „Du hast mir nicht geglaubt, du hast dein Fett!“

Der jüngere Bruder half den großen Mann mit Speeren zu spicken, und beide gingen nach Hause essen.

Beide aßen Taro und holten Kokosblätter.

Beide standen am Fuße eines Baumes, die Teufel gingen (daran) hinauf in ihre Wohnung, und beide zündeten sie (die Teufel) an.

Sie gingen hinunter, starben und verkohlten im Feuer.

Einige flohen, einige starben im Feuer.

Es regnete und sie gingen in ihre Wohnung hinein.

Beide gingen hinüber sie mit Kokosblätter-Bränden anzuzünden, sie starben, sie fielen hinunter, beide verbrannten sie mit Feuer und sie verkohlten.

Dann gingen beide nach Hause und aßen.

Beide benachrichtigten die Leute zu Hause: „Wir beide haben die Teufel angezündet, und sie sind gestorben!“

Es ist fertig.

3. Die beiden Brüder und die Teufel auf dem malayischen Apfelbaum
(*Eugenia malaccensis*).

Erzählt von E Gerumari aus E Tubisu.

I. *La tahalo maobe.*

*La ia tilo la maobe, eia lagea,
eia kama karabilia, eia tiu molia.*

Eia goio isa tilo, eia tiu molia.

*Eia goia laga lou, eia lagea la
ia usu.*

Eia lihoa isa la gaiva, eia paipati.

*Eia sioutia, eia abia, eia ali ka-
luvua.*

*Eia goio maobe lou soilo, eia si-
vutia la gaiva.*

*Eia sae, eia goata la gelula, eia
alalia.*

La hituhitu loio lou tagogoro.

Isa uru, la vahala kakali.

*Egite veala la tahalo ve mago:
„Eme lugu muga!“*

*La tahalo veagiteu mago: „Amu-
tou lugu muga, amutou usu!“*

*Egite la hituhitu egite ga lugu,
egite kama vagari.*

*La tahalo ga lugu, eia vagari,
egite boru, egite tatalua la vahala
ale kakali.*

*Ale kakali mago: „Eau, la va-
hagu! Amutou tatalu moli la vaha-
gu igo maveie?“*

La tahalo goluma.

II. *E tarila, E Bera, giririri e tu-
ala, eia ve mago: „Egite ge igo la-
rova? Au ge kue moli egite isa,
egite ge peho!“*

I. Ein Mann fischte mit dem Hand-
netz.

Ging ein Fisch auf das Handnetz,
zog er es in die Höhe, er drückte
ihn nicht tot, er reihte ihn nur auf.

Es ging einer darauf (auf das Netz)
und er reihte ihn nur auf.

So zog er das Netz wieder in die
Höhe... viele Fische zog er in die
Höhe.

Er sah einen malayischen Apfel,
der anschwemmte.

Er fand ihn, holte ihn und aß ihn
ganz auf.

Er ging auch hinein (an einem
Fußlauf) mit dem Handnetz fischen,
und er fand einen malayischen Apfel-
baum.

Er kletterte, ging auf einen Ast
hinauf und aß (die Früchte).

Auch die Teufel strömten von
drüben darauf zu.

Einer (von ihnen) war groß und
hatte eine Fußwunde.

Sie sprachen zu dem Manne und
sagten: „Du, schüttle zuerst!“

Der Mann sagte ihnen: „Schüttelt
ihr zuerst, ihr seid zahlreich!“

Die Teufel schüttelten, aber sie
waren nicht stark.

Der Mann schüttelte und er war
stark, sie (die Teufel) fielen und
traten auf die Fußwunde (des großen
Mannes).

Der Wunde sagte: „O weh, mein
Bein! Warum tretet ihr denn nur auf
mein Bein?“

Der Mann ging nach Hause.

II. Sein jüngerer Bruder, E Bera,
glaubte dem älteren Bruder nicht und
sagte: „Was würden sie tun? Ich
würde sie gleich schlagen, daß sie
stürben!“

E tuala veiale mago: „Eme galigeli tugu gabuto!“

Eia goio tuga, eia goio maobe.

Eia lagea la ia, karabilia, eia lagea lou, karabilia.

La gaiva patitala lou, eia logoa, eia alia.

Eia goio maobe lou soilo, eia lagea, karabilia.

Eia lihoa la gaiva, eia sae, eia goata alali oata la gelula.

La hituhitu loio usu, egite goata, egite sae soata te la gaiva.

La tahalo oata pou.

La hituhitu veial'E Bera, eia gelugu, eia kama vagari.

Egite la hituhitu lugu, egite vagari.

E Bera boru, eia goilo la ilola tahalo ale uru, la vahala kakali.

III. *E tuala ali la ilili, la gasosol'e tarila tubu te la ilili.*

Eia ve mago: „Tila, E Bera la hituhitu alitia!“

La paga mamaga, e tuala goio maobe, eia lagea la ia, eia tiu molia, eia goio laga lou, eia lagea tiua.

La gaiva pati, eia goio alia.

Eia goilo maobe lou.

Der ältere Bruder sagte ihm: „Geh' morgen mal versuchen!“

Er ging fort und ging mit dem Handnetz fischen.

Er zog einen Fisch hoch und drückte ihn tot, er zog wiederum einen hoch und drückte ihn tot.

Ein malayischer Apfel schwemmte auch daher, er fischte ihn auf und aß ihn.

Er ging auch hinein (an einen Flußlauf) mit dem Handnetz fischen, er zog einen (Fisch) hoch und drückte ihn tot.

Er sah einen malayischen Apfelbaum, er kletterte und ging hinauf essen oben auf einem Ast.

Da (kamen) von drüben viele Teufel, sie gingen hinauf und kletterten oben auf den malayischen Apfelbaum.

Der Mann oben saß.

Die Teufel sagten dem E Bera er solle schütteln, aber er war nicht stark.

Die Teufel schüttelten, und sie waren stark.

E Bera fiel hinunter und ging in das Innere des großen Mannes hinein, der eine Fußwunde hatte.

III. Sein älterer Bruder aß Taro-blätterm Gemüse, und das Blut des jüngeren Bruders traf in das Taroblättergemüse.

Er sagte: „Mutter, die Teufel haben E Bera gegessen!“

Es wurde hell, der ältere Bruder ging mit dem Handnetz fischen, zog einen Fisch hoch und reihte ihn nur auf, und wenn er wieder einen hochzog, zog er ihn hoch und reihte ihn auf.

Ein malayischer Apfel schwemmte an, er ging hin und aß ihn.

Er ging hinein (an einen Flußlauf) und fischte wiederum mit dem Handnetz.

Eia sivutia la gaiva, eia goata sae, eia goata ali.

Eia mata soio, la hituhitu sibi-tala.

Egite la hituhitu sae, egite goata veiala, egite mago: „Eme lugu gauto!“

Eia ve mago: „Amutou lugu, amutou usu!“

Egite lugulugu, egite kama vagari.

Eia goio lugu, egite boru.

Eia laoa la tahalo la vahala kakali, eia kueia, eia peho.

Eia olo la magoro la hitu, eia lihoa e tarila pou pou oio la tiala hitu.

Eia gavurasivolu e tarila la lahia, eia vepupurua, eia malulu te la haro, la vovola vagari, eia goio veiale e tarila: „Eme giririau, eme vuretio!“

Egirua tuga, egirua goluma.

E tilala merai E Bera mago: „Eme bisi, eme giriri? Eme ukati hele!“

Er fand einen malayischen Apfelbaum, er kletterte hinauf und aß oben.

Er sah hinüber, und die Teufel kamen daher.

Die Teufel kletterten, sie gingen hinauf und sagten zu ihm: „Versuche zu schütteln!“

Er sagte: „Schüttelt ihr, ihr seid zahlreich!“

Sie schüttelten und schüttelten, aber sie waren nicht stark.

Er schüttelte und sie fielen hinunter.

Er ergriff den Mann mit der Fußwunde und schlug ihn, daß er starb.

Er schnitt die Brust des Teufels auf und sah seinen jüngeren Bruder dort im Bauche des Teufels sitzen.

Er spie seinen jüngeren Bruder voll mit Ingwer, badete ihn, wärmte ihn an der Sonne, daß sein Körper stark wurde, und sagte dem jüngeren Bruder: „Du hast mir nicht geglaubt, du hast dein Fett!“

Beide gingen fort nach Hause.

Seine Mutter stellte E Bera zur Rede und sagte: „Du bist klein, und glaubst nicht? Lauf nicht wieder fort!“

H. E Visu-Sagen.

1. E Visu.

La tahalo isa ubi la ia, eia lihoa E Visu, ale la hitu.

La tahalo goilo la hova la obu.

E Visu eia asasoa la tahalo, eia ve mago: „La basi taku malia!“

La tahalo oilo la hova la obu, E Visu ogala.

E Visu eia ga lao soilo, la tahalo ubi la limala.

E Visu visikililia.

La tahalo loilo veala mago: „Murakahea, goma, lau lou!“

1. E Visu bedrängt den Fischer im hohlen Baum.

Erzählt von E Gerumari aus E Tubisu.

Ein Mann speerte Fische und sah den Teufel E Visu.

Der Mann ging in einen hohlen Baum.

E Visu roch den Mann und sagte: „Mein Wildbret duftet!“

Der Mann war in dem hohlen Baum, E Visu draußen.

E Visu faßte hinein, und der Mann schlug ihn auf die Hand.

E Visu schüttelte sie vor Schmerz.

Der Mann von innen sagte: „Du hast dein Fett, komm, faß nochmals!“

*Mulimuli E Visu lau soilo lou,
la tahalo ubi lou.*

*E Visu visikililia lou, eia ve
mago: „Ü, la limagu, la limagu!
Eme igoti au mave?“*

Mulimuli e kou tali.

*La tahalo loilo veia la hitu:
„Taumetió talitió!“*

*E Visu ve mulimulia: „Taume
taiti talitió!“*

*La paga mamaga, E Visu ule la
malu.*

*La tahalo goio ubi la malu, goio
gutua, la havi alia, eia kahuko.*

*Eia goluma la mauu, eia vea-
gite la vulua, eia ve maie: „E Visu
isasa igo baratiau!“*

*La valua ve maie: „Eme ubi la
ia sove?“*

*Eia ve mago: „Eau ubi la ia
sotalo, eau lihoa E Visu pigi.*

*Eau goilo la hova la obu, E Visu
lautavuanu, eau ubia, eia visikililia
la limala.“*

*Mulimuli la valua loloa.
Kaluvuti.*

2. E Visu.

*La tahalo isasa, la tavile isasa
egirua tatuga la gauru.*

E Visi pigi, egirua abi la mota.

Eia lovo loio, ga igo egirua.

E Visu masagea ga ali egirua.

*E Visu magiri te la obu, egirua
kisitolea E Visu la obu, kisia, kisia,
eia peho.*

*Egirua tuga goluma te la mauu,
egirua veagite la valua, egirua ve*

Darauf griff E Visu wieder hinein
und der Mann schlug wieder.

E Visu schüttelte sie (seine Hand)
wieder und sagte: „Ü, meine Hand,
meine Hand! Wozu hast du mich so
zugerichtet?“

Dann schlug der Klettervogel
(*Philemon coquerelli*).

Der Mann von innen sagte dem
Teufel: „Für dich hat der gesungen?“

E Visu sprach ihm nach: „Auch
für dich hat der da gesungen?“

Es dämmerte und E Visu nahm
die Gestalt eines Vogels an.

Der Mann speerte den Vogel,
briet ihn, das Feuer verzehrte ihn
und er verkohlte.

Er (der Mann) ging nach Hause,
benachrichtigte die Leute und sagte:
„Ein E Visu hat mich bedrängt!“

Die Leute sagten: „Wo hast du
denn Fische gespeert?“

Er sagte: „Ich speerte unten Fische,
da sah ich E Visu daher fliegen.

Ich ging in einen hohlen Baum
hinein, E Visu griff nach mir, ich schlug
ihn und er schüttelte vor Schmerz seine
Hand.“

Nachher wußten es die Leute.

Es ist fertig.

2. Der schöne E Visu.

Erzählt von E Gerumari aus E Tubisu.

Ein Mann und eine Frau wandelten
auf dem Wege.

E Visu flog daher und beide nahmen
ein Tau.

Er flog von drüben her und be-
lästigte beide.

E Visu wollte die beiden essen.

E Visu stand an einem Baum,
beide banden E Visu an dem Baum
fest, banden ihn und banden ihn,
bis er starb.

Beide gingen nach Hause ins Ge-
höft, beide benachrichtigten die Leute

mago: „E Visu isasa amila kisitolea te la obu!“

La paga mamaga egirua goio li-hoa E Visu te la obu.

E Visu la tahalo, eia terkidi sesele.

Egite lulua, egite pulia soluma la mautu, egite oua — eia ule tahalo mai etatou — egite oua, eia mahuli lou.

Eia gorivo vulalai, eia goluma, eia golau la mago.

Egite velegelege la mago, eia abi la tiliu, eia golau loso, eia pou moli otala la ilola mago.

La ia isa polo la balila, eia abia tiua.

Mulimuli isaisasa la balila, eia tiua la iala la tiliula usu.

Egite oilo egite papaia olau, egite mago: „Mutou, la tahalo soveiti?“

Egite magó: „E bogéa sogómaa, kamutia!“

Egite vasigologolo, egite karutu, E Visu goilo la parava.

Egite lihovutia, egite karutuleia, egite mago: „Eme igoa mave la iale?“

Eia ve mago: „Eau pou moli otalo la ilola mago, la ia isa polo, eau tiua.“

Eia goluma la mautu, vetabari-giteu la valua la ia, eia gorivo, galigeli eia gorivo lou.

Eia samura egirua la tahalo m'e rutula.

E samurela la tavile isa, eia abiela la mavo.

und sagten: „Einen E Visu haben wir an einen Baum gebunden!“

In der Dämmerung gingen beide hinüber, E Visu an dem Baum zu sehen.

E Visu war ein Mann (geworden) und war sehr schön.

Man band ihn los, nahm ihn mit nach Hause ins Gehöft, wärmte ihn über dem Feuer — er hatte Menschen-gestalt wie wir — sie wärmten ihn über dem Feuer und er lebte wieder auf.

Er ging in die Pflanzung arbeiten, wohnte im Hause, und ging zum Meeresufer.

Während sie sich am Meere vergnügten, nahm er die Fischschnur, tauchte am Ufer unter und setzte sich ganz in das Innere des Meeres.

Kam ein Fisch in seine Nähe, nahm er ihn und reihte ihn auf.

Nachher reihte er jeden auf, der in seine Nähe kam, und die Fische an seiner Schnur wurden zahlreich.

Die vom Dorfe suchten ihn am Ufer und sagten: „Ihr, wo ist der Mann hingekommen?“

Sie (die am Ufer Sitzenden) sagten: „Ein Krokodil hat ihn verschluckt, gefressen!“

Sie logen, und sie waren erstaunt, als E Visu ufereinwärts ging.

Sie fanden ihn, sie erstaunten über ihn und sagten: „Wo hast du diese Fische her?“

Er sagte: „Ich setzte mich ganz in das Innere des Meeres, und wenn ein Fisch kam, reihte ich ihn auf.“

Er ging nach Hause zum Gehöft, teilte unter die Leute Fische aus, ging in die Pflanzung und am folgenden Tage ging er wieder in die Pflanzung.

Er diente dem Manne und dessen Gattin.

Seine Herrin gab ihm Taro.

Eia soukama kamamutea, eia sogomu molia.

E samure la meratotoloe la: „Eme alia gagi la mavo, eme kama vulalai!“

La vovola tahalo mahela, eia ule hitu lou, eia lovo sorivo la hitu.

Kaluvuti.

3. E Visu.

La tahalo isasa sae la liu la logo.

Eia sae goata la veve la liu, pou, eia balu la liu, eia sakia.

Mulimuli E Visu isasa lovo loigoio la liu.

Egirua pou, egirua vetatahi.

E Visu ve maie: „E meriele?“

La tahalo ve ale E Visu mago: „E meriele?“

E Visu eia mago: „Eau E Visu!“

La tahalo ve mago: „Eau la tahalo!“

E Visu veia la tahalo: „E tabaragu, eme lovo muga!“

La tahalo tou. Mulimuli la tahalo veiala E Visu: „E tabaragu, eme lovo gauto solo!“

Mulimuli la tahalo abiela la kukuru la liu.

E Visu lovo, la tahalo pigi la liu la holola E Visu.

E Visu paru sotalo la magasa, la tahalo ve mago: „Tiele mutou otalo! Eau pigitalu te la holol'E Visu la liuele, eia lati gotatalole!“

Egite la valua hagolo, egite mago: „Soveiti?“

La tahalo ve mago: „Eia latiele, otalotie! Amutou koikope la mata, amutou ubia la tahalole!“

Er kaute sie nicht, sondern verschluckte sie nur.

Seine Herrin fuhr ihn an: „Du ißt so schnell die Taro und arbeitest nicht!“

Der Mann schämte sich, nahm wieder Teufelsgestalt an und flog zur Teufelswohnung.

Es ist fertig.

3. Der fliegende E Visu.

Erzählt von E Ubala aus E Porapora.

Ein Mann kletterte eines nachts Kokosnüsse.

Er kletterte hinauf in den Blattwinkel der Kokospalme, setzte sich, pflückte Kokosnüsse und band sie zusammen.

Da kam ein E Visu von drüben geflogen und ging auf die Kokospalme.

Beide saßen und fragten einander.

E Visu sagte: „Wer bist du?“

Der Mann sagte zu E Visu: „Wer bist du?“

E Visu sagte: „Ich bin E Visu!“

Der Mann sagte: „Ich bin ein Mann!“

E Visu sagte dem Manne: „Mein Freund, fliege du vor!“

Der Mann wollte nicht. Dann sagte der Mann zu E Visu: „Mein Freund, fliege du einmal da hinüber!“

Dann nahm sich der Mann einen Bund Kokosnüsse.

E Visu flog, und der Mann warf die Kokosnüsse auf den Hals des E Visu.

E Visu fiel hinunter auf die Erde, und der Mann sagte: „Wohlan, ihr unten! Ich habe dem E Visu Kokosnüsse auf die Schulter geworfen, er ist hier hinuntergegangen!“

Die Leute wachten auf und sagten: „Wo ist er hin?“

Der Mann sagte: „Da ist er, da unten! Macht die Türe auf, und speert den Mann da!“

*Egite abi la gata, egite gogala
ubia, egite gorea, eia mataparapara.*

*Mulimuli egite isua la havi, egite
taua sotalo la havi E Visu, eia ka-
huko.*

*Egite taroa la obula, eia kahuko
mororomoro.*

Kaluvuti.

4. E Visu.

La tahalo isasa ubi la ia.

*La tahalo lihoa, eia bulivulo tu-
gua la uaga, eia goilo te la ilo la
uaga.*

*E Visu pepesi, eia loilo salarobo-
roboa.*

Egirua igo molia, igo molia.

E kou tali.

*Eia loilo ve mago: „Taumeti tai-
litio?“*

*E Visu ve mago: „Tegeakuti tai-
talitio?“*

*La tahalo ve mago: „Tegeaku
taitalitie!“*

*La paga mamaga. E Visu lovo,
la tahalo boleahatatagea, eia gogala,
eia ubi E Visu soata, la gata tetala
kama tubu.*

*E Visu hele, eia gilogilo E Visu
mago: „La hitume, la basolome, la
vorame, eme gomai igo larova!“*

*E Visu tuga, la tahalo lou tuga
soluma.*

B. E Visu vivilibili.

*La tahalo ilua, egirua ubi la ia,
isa beisi, isa uru.*

Sie holten die Speere, gingen hin-
aus ihn zu speeren, spickten ihn mit
Lanzen, so daß er ganz durchlöchert
war.

Dann zündeten sie ein Feuer an,
warfen E Visu ins Feuer hinunter,
und er verkohlte.

Sie häuften Holz auf und er ver-
kohlte ganz und gar.

Es ist fertig.

4. E Visu und der Mann in dem Einbaum.

Erzählt von E Ubala aus E Porapora.

Ein Mann speerte Fische.

Der Mann sah ihn (den E Visu),
stülpte einen Einbaum um und ver-
kroch sich in das Innere des Ein-
baumes.

E Visu grub die Erde auf, er von
innen glättete sie wieder zu.

So taten beide immer fort und
immer fort.

Da schlug der Klettervogel (*Phile-
mon coquerelli*).

Er von drinnen sagte: „Für dich
hat der da gesungen?“

E Visu sagte: „Für mich hat der
da gesungen?“

Der Mann sagte: „Für mich hat
er gesungen!“

Es dämmerte. E Visu flog, der
Mann hob ihn auf (den Einbaum),
ging hinaus und speerte nach E Visu
oben, aber sein Speer traf nicht.

E Visu floh, er (der Mann) schimpfte
auf E Visu so: „Ein Teufel bist du,
ein böser Geist bist du, ein Bösewicht
bist du, warum kommst du hierher!“

E Visu ging fort, auch der Mann
ging nach Hause.

B. Der kämpfende E Visu.

Erzählt von E Tautele aus E Makasili.

Es waren zwei Männer, beide
speerten Fische, einer war klein, der
andere groß.

*Egirua ubi la ia, ubi, ubi, isasa
ubi ale isasa, isa ubi ale isasa.*

*Egirua tuga, egirua vibolebolela,
mulimuli egirua goio.*

*E Visu pigi, eia hiloegirua. E Visu
mago: „Amulua eriele?“*

Egirua mago: „Amilua!“

*Eia ve mago: „Amulua ge hele
gagie! Etatou ge vibili!“*

*Isasa egirua me E Visu vibili
muga, isasa pou muga.*

*Egirua me isasa goio vibili, la
tahalosa pou muga.*

Egirua vibili moli.

La paga mamaga.

E Visu ule e totoko.

*Mulimuli E Visu ve agirua mago:
„Amulua umalati bilibili au!“*

*Egirua mago: „Ka, eme sosoko
amilua, amilua ge kueme gagie!“*

*Mulimuli E Visu ule e totoko,
mulimuli egirua kueia, mulimuli egi-
rua isua la havi, egirua gutua, eia
kahuko, eia sasae.*

Beide speerten Fische, speerten
und speerten, der eine speerte für
den anderen, der andere für den einen.

Beide gingen weg, händigten sich
gegenseitig (die Fische) aus und
gingen dann beide hinüber.

E Visu flog daher und sah beide.
E Visu sagte: „Wer seid ihr beide?“

Beide sagten: „Wir beide!“

Er sagte: „Wollt ihr beide euch
gleich scheren! Laßt uns ringen!“

Einer rang mit E Visu zuerst, der
andere setzte sich noch.

Der andere ging mit ihm ringen,
der erste Mann setzte sich noch.

Zwei rangen beständig.

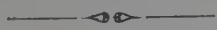
Es dämmerte.

E Visu nahm die Gestalt des
schwarz-weißen Klettervogels (*Cen-
tropus ateralbus*) an.

Darauf sagte E Visu den beiden:
„Werft mich ja nur nicht nieder!“

Die beiden sagten: „Ka, du hast
mit uns beiden angefangen, wir
schlagen dich gleich zusammen!“

Dann nahm E Visu die Gestalt
des schwarz-weißen Klettervogels an,
dann schlugen ihn beide, dann zün-
deten beide ein Feuer an, beide brieten
ihn, er verkohlte und schmorte.



Essai d'une grammaire de la langue Kukuruku (Nigeria, Afrique Occidentale).

Par le P. EUGÈNE STRUB, des Missionnaires de Lyon, Baro, Nigeria.

(Fin.)

Deuxième Partie: La syntaxe.

Chapitre VIII: Les accents dynamique et tonique.

34. Suppression et modification d'accents.

A. Deux règles générales.

L'élision de certaines voyelles et l'euphonie du langage ont pour conséquences la suppression d'un certain nombre d'accents dynamiques trop encombrants et une modification dans les accents toniques. Ces changements se font d'après les deux règles générales suivantes:

a) Dans un même mot il ne peut y avoir deux accents dynamiques sur deux syllabes consécutives.

b) Le génie de la langue veut un accent tonique bas sur la dernière syllabe d'un mot partout où nul empêchement grammatical ou euphonique ne s'y oppose.

B. Application aux noms simples bisyllabaires.

Comme la plupart des mots simples de la langue sont composés de deux syllabes, il peut y avoir les combinaisons suivantes:

- a) Accent dynamique sur la première syllabe de deux mots unis,
- b) accent dynamique sur la deuxième syllabe du mot initial et sur la première du mot final,
- c) accent dynamique sur la deuxième syllabe des deux mots,
- d) accent dynamique sur la première du mot initial et sur la deuxième du mot final.

Dans la combinaison *a*, chaque mot garde son accent s'il n'y a pas d'élision; si la dernière voyelle du premier mot est élidée ou forme diphthongue avec la première du mot suivant, l'accent dynamique est gardé au mot qu'on veut faire ressortir:

ôthâ sang, *égbè* corps, *ôthâégbè* sang du corps. *ikò* maison, *ôyà* quelqu'un, *îkòôyà* maison de quelqu'un. *edè* pays, *okwî* en haut, *édè'okwî* pays d'en haut. *ôvî* fils, *ôgiè* roi, *ôviôgiè* fils de roi. *ôviôgiè* le fils d'un roi, le fils du roi. *úgwà* os, *ôbò* bras, *úgwôbò* l'os du bras. *ôthà* arbre, *ôgwà* forêt, *ôthôgwà* arbre de forêt.

La syllabe finale reçoit un accent bas; l'initiale, un accent haut:

ôfià peau, *òke* mouton, *ôfiòkè* peau de mouton; *amè* eau, *okú* mer, *ámokù* eau de mer.

Dans la combinaison *b*, les deux voyelles du milieu s'agglomèrent en une diphthongue où l'euphonie fait prévaloir tantôt l'une tantôt l'autre. Tout semble dépendre de la supériorité que la force des voyelles donne à l'une sur l'autre:

òmàdà' fez, *ôgiè* roi, *òmàdà'ôgiè* le fez du roi. *iké'* crapauds, *ósimi* fleuve, *iké'ósimi* crapauds du fleuve. *omí'* puits, *amè* eau, *omíà'mè* puits à eau. *egbôè'va* deux vingtaines.

L'abaissement du ton de la dernière voyelle a lieu généralement.

Dans la combinaison *c*, le premier nom garde son accent dynamique; les deux voyelles du milieu forment une diphthongue, à moins que la deuxième ne se supprime; la voyelle finale perd son accent dynamique et prend quelquefois un accent tonique bas:

ukpā trompette, *oba'* roi, *ukpā'oba* la trompette du roi; *egbō'gbe* 10×20 (*ōgbō', igbē'*). *omi* puits, *egē'* montagne, *omīēgē'* le puits de la montagne.

Dans la combinaison *d*, les deux mots gardent leur accent dynamique; les deux voyelles du milieu forment diphthongue, à moins que l'une des deux ne soit supprimée:

ūwē vingtaine, *itf'* neuf, *ūwōtf'* neuf vingtaines; *ūgiē* chemin, *ēgē'* montagne, *ūgiēgē'* chemin de montagne.

35. Substitution d'accent.

Cette substitution consiste à transporter sur la voyelle élidante, un ou plusieurs accents de la voyelle élidée. Elle a lieu dans les mots employés fréquemment où l'usage a rejeté tout ce qui n'est pas absolument indispensable:

ogbō' vingt, *ēva* deux, *egbō'va* deux vingtaines. *L'ō'* d'*ogbō'* en élidant, l'*ē* de *ēva* s'en approprie l'accent tonique.

Le même fait se remarquer dans beaucoup de noms de nombres:

ogbō' élà, *egbō'là*. *ogbō'* édie, *egbō'die*. *égbē'* isè, *igbē'sè*. *égbē'* esà, *igbē'sa*.

Dans ces deux derniers exemples, la seconde syllabe d'*égbē'*, en élidant la première des mots suivants, leur emprunte leurs deux accents dynamique et tonique.

36. Accents du nom complément directe.

Un nom complément direct du verbe a toujours l'accent haut sur la première syllabe et l'accent bas sur la finale:

<i>ō gb'ōyà</i> il tue quelqu'un	<i>ō' kuélami</i> il chasse du gibier
<i>ō sēégē'</i> il gravit la montagne	<i>ō' tōédī</i> il cueillit un régime de palme
<i>ō gb'lkē'</i> il tue des crapauds	<i>ō' kpēúkpā'</i> il sonne la trompette

On voit que dans ces exemples, le passé défini et le présent n'ont d'autres signes distinctifs que les accents du pronom sujet.

Chapitre IX: Les noms.

37. Formation des noms.

A. Pour dériver un nom d'un verbe, celui-ci doit être précédé d'un des préfixes *a*, *e*, *e*, *i*, *o*, *o*, *u* à accent tonique haut. Le radical du verbe reçoit un accent tonique bas; l'accent dynamique se pose généralement sur la première syllabe. C'est, en un mot, mettre le verbe au passé défini qui en est la forme primitive:

kia marcher, *okià* marche, *okià* marcheur. *lufà* malverser, *alufà* malversation, *olufà* homme qui se livre à des malversations. *mō* posséder, *omōlōà* (celui qui les possède) possesseur, seigneur. *wégē* forniquer, *owégē* fornication, *oluwégē* fornicateur. *gbā* penser *ūgbā'* pensée, esprit, intelligence. *rī* mettre à portée de la main, dompter, *ari* trousse, *ōriélām(i)* dompteur, *ōriémurī* éle-

veur, *ôriégumà* esclavagiste. *vā* retentir, *avā* tonnerre, fusil. *dā* voler dans l'air, *iddā* fil de la vierge, *iddāqēthā* flammèches. *dē* tomber, *idē* dē ruines, *idē* ko ruines d'une maison. *dóbò* se tromper, *idóbò* mégarde. *mémè* être fou, *émēmè* folie, *ómémè* fou. *ko* fonder, *ókò* fondateur, *ikò* maison, *ékò* nid. *bò* consulter un fétiche, *ébò* orac̃le. *mē* faire du bruit, *ómē* bruit, *ómómē* faiseur de bruit. *khò* viser, *ékhòmi* cible. *khò* combattre, *ókhhò* combat, *ákhò* champ de bataille. *gbē* tuer, *ógbē* chasseur, vainquer, *úgbē* assassinat, *ógbúgbē* assassin. *fufu* souffler, *áfufu* vent. *gwe* dormir, *ógwē* sommeil, *ógwógwē* dormeur. *vóna* rêver *évónà* rêve, songe, cauchemar. *susu* être répugnant, *tsusu* répugnance, dégoût. *pì* agiter, *épi* bourrasque, orage, tempête. *bi* être obscur, *ébi* nuit, ténèbres, obscurité.

B. Si le verbe est composé de plusieurs mots, l'accent tonique vient vers le ton moyen à la finale:

kpāóbò prêter main forte, *úkpāòbò* rescousse *eh'égbètò* s'entreheurter, *áthégbètò* heurts. *gbáyà* massacrer *ágbáyà* massacre.

38. L'emploi des préfixes.

L'emploi des préfixes n'est pas facultatif, l'usage en est l'arbitre. Cependant on peut tracer quelques règles générales.

A. L'opérateur (celui qui fait l'action exprimée par le verbe) est doté ordinairement du préfixe *o* pour le singulier, *e*, *i* pour le pluriel.

B. L'opération elle-même reçoit le préfixe *o*, *e*, *a*, si elle se présente à l'esprit comme acte unique; *e*, *i* si elle est composée d'actions multiples:

ókia marcheur, *ékià* pl.; *ókia* marche, *ikia* pl.; désigne aussi une mouche. *ébi* ténèbres. Ce mot présente l'idée d'un grand nombre de masses plus ou moins noires.

C. Les noms de lieu se forment par l'emploi de l'adverbe *ere* lieu ou:

<i>é'rāzakhò</i>	(lieu où l'on combat)	champ de bataille
<i>é'rāzanákhè</i>	(» » » cuis)	cuisine
<i>é'rāzadóáki</i>	(» » » marche)	marché
<i>é'rāzagbēvè</i>	(» » » joue)	salle, place de jeu
<i>é'razavé'lami</i>		théâtre d'une curée
<i>é'razagbūgbè</i>		théâtre d'un crime
<i>é'razagwēzò</i>		tribunal

D. Les noms d'instruments se forment avec les mots *'émè à the* la chose que l'on prend pour:

<i>é'māthewōdē</i>	(ce qu'on prend pour fermer)	clef, serrure
<i>é'mathevuè</i>		couvercle, couverture
<i>é'māthekekā'kpukpò</i>		plume, papier, encre, écritoire
<i>é'māthekià</i>		canne, béquille, voiture
<i>é'mathemóbè</i>		outils ou matériaux à bâtir

39. L'apposition.

Elle s'obtient par l'intercallation d'un *n* entre les deux noms:

Mon frère le roi *tyokpà mē n'ógiè*. Ma sœur *tyokpà mē n'ógomó'si*. (Celle de la même mère fille.)

Chapitre X: Les adjectifs.

40. Formation des adjectifs.

a) Les adjectifs se forment en doublant le verbe d'où ils dérivent. Ils se placent après le nom:

yēyē vagabonder, *yēyē-yēyē* vagabond. *yōgō* pourrir, *yōgō-yōgō* pourri. *kēna* se corrompre, *kēna-kēna* corrompu. *sūmī* être bon, *sūmī-sūmī* bon. *yēge* se frelater, *yēge-yēge* frelaté. *mēde* s'amollir, *mēde-mēde* mou, flasque. *rūgu* se débander, *rūgu-rūgu* débandé, ébouriffé. *tsa'ka* se dépareiller, *tsa'ka-tsa'ka* dépareillé, désordonné. *pu'thu* frétiller, *pu'thu-pu'thu* frétilant. *fugu* se cicatriser, *fu'gu-fu'gu* plein de boutons qui se cicatrisent. *efui mēde-mēde* de la chair flasque. *āpiāmi pu'thu-pu'thu* oiseau frétilant.

b) Un certain nombre d'adjectifs formés de monosyllabes doublés ne semblent dériver d'aucun verbe. Ce sont probablement les adjectifs primitifs qui ont fourni le modèle pour mouler les autres. Ils se joignent au nom au moyen de la syllabe *ni*:

<i>oyā ni kēkē</i> un homme petit	<i>ato ni gēgē</i> un temps doux
<i>āgbo ni tētē</i> un monde éternel	<i>ēgbē ni fēfē</i> un corps avantageux
<i>uwēthe ni gōgō</i> un couteau mis en évidence	<i>ato ni fēfē</i> un temps clair

c) Quelques adjectifs ont été formés par la juxtaposition de deux verbes différents (verbes perdus aujourd'hui pour la plupart). Ils se joignent au nom par *ni*:

ōtō ni pōthō de la terre humide (*pō* froid, *thō* suinter). *ato ni mōthō* du temps humide. *owa ni fiāta* une chambre propre (*fiā* frotter, *ta* briller). *ōmī ni gōdo* un puits profond. *ūpakui ni pēthe* un morceau de fer applati.

Il y a bien le verbe *godo* «devenir profond», et *pethe* «applatiser»; mais ce sont plutôt des dérivés de ces adjectifs, parce que les verbes primitifs de la langue sont tous des monosyllabes.

d) Un grand nombre de noms et de participes sont employés comme adjectifs. Ils se placent avant ou après le mot qu'ils qualifient selon leur sens et l'usage:

<i>udō</i> masse	<i>ūdēgē</i> grande montagne, pl. <i>i...</i>
<i>avi</i> le petit de...	<i>āviubēne</i> une petite calebasse, pl. <i>i...</i>
<i>ókumī</i> un estropié	<i>ōkum'ōbō</i> un bras estropié, pl. <i>e...</i>
<i>ūdudūmī</i> noirceur	<i>ūdudūm'ōyā</i> un homme laid, pl. <i>i...</i>
<i>ōbē</i> mal	<i>ēssiēbē</i> des esprits malins
<i>ōgbōmī</i> quelque chose de neuf	<i>ēm'ēgbōmī</i> des ignames nouvelles
<i>oyēyē</i> autre chose	<i>āgb'ayēyē</i> l'autre monde, pl. <i>e...</i>
<i>okpo</i> (nom perdu)	<i>ōkpókō</i> grande pirogue, pl. <i>e...</i>
<i>gege</i> être maladif	<i>ūgegēm'ōmō</i> enfant maladif
<i>kēkē</i> petit	<i>ūkēkēm'āmē</i> un peu d'eau
<i>tōtō</i> être fort	<i>ūtōtōm'ōthā</i> un arbre solide
<i>kōkō</i> être gros	<i>ūkōkōm'ōbō</i> un gros bras

41. Adjectifs-verbes.

Ce sont des adjectifs qui se traitent par conjugaison comme les verbes. Ils sont très nombreux:

<i>sūmī</i> être bon	<i>o sūmīmī</i> c'est bon, bien
<i>mī</i> être doux	<i>ēw'ē' mīmī</i> le miel est doux
<i>khekhe</i> être aigre	<i>āniō ō khēkhēmī</i> le vin est aigre
<i>gōdō</i> être profond	<i>omf ō gōdōmī</i> le puits est profond
<i>biē</i> être noir	<i>oyā nō biē'</i> un homme noir
<i>bu</i> être nombreux	<i>mā' būmī</i> nous sommes nombreux
<i>nuā</i> être long	<i>o kā nuāmī</i> ce serail long

siē être petit
kòkò être gros
giégè être haut
lèmi être spacieux
fu être enflé
luē être mûr
punò être affable
ti être bouillant
thu être gras
kwa être maigre
tòtò être fort
gégè être maladif
gwā être malade
gwa être défendu

ú siēmi tu est petit
óthà nǝ kòkò un gros arbre
egé' nǝ giégè une haute montagne
ówà nǝ lé'mi une chambre spacieuse
ób'ǝ fùmi la main est enflée
é á luē ils ne sont pas mûrs
ǝ pùnò il est affable
ò tími c'est bouillant

42. Comparation des adjectifs.

a) Le comparatif s'établit par le mot *nē* «passer»; le superlatif par *nē la*:

Il est plus grand *ò lé'mi nē*, il est plus petit que moi *ò siē' nē mē*, il est plus petit que toi *ò siē' nē*, il est plus petit que lui *ò siē' nǝ*, il est plus petit que vous *ò siē' nē ǝ*, c'est le plus gros *ò kòkò nē la*, c'est le plus haut de tous les arbres *ǝ giégè n'éthà kpo*.

b) «Très» se rend par *yō* à la fin de la proposition:

am'ǝ pǝ yō l'eau est très froide.

c) «Meilleur» fait *sumi nē*; «pire» *sórōnē*. «Le meilleur» fait *sumi nē la*; «le pire» *sórōnē la*.

d) «Mieux» se traduit par *lē...nē*; «pis» par *sórōnē*:

ò lē gbákanià nē il travaille mieux, *ò gbákanià sórōnē* il travaille pis, *ò lē gbákanià nē la* il travaille le mieux, *ò gbákanià sórò nē la* il travaille le pis.

e) «Moindre» et «moins» sont rendus par *siēnē*; «le moindre», «le moins» par *siē nē la*:

Sa taille est moindre *égb'ǝ ò siē'nē*, il me donne moins *ò th'émè siē' nē ǝ mē*, c'est le moindre ou le moins *ò siē' nē la*, il me donne moins qu'à toi *ò th'émèsiē' nē ǝ mē nē'*.

f) «Tant mieux» *ò sū nē*; «tant pis» *ò sórò nē*:

Plus il va vite, mieux il est *eb'ǝ niāniā nē in'ǝ sūmi nē* (comme il est plus rapide, ainsi il est mieux).

43. Diminutifs.

a) Le mot *áviè*, pl. *íviè*, placé devant un substantif, le met au diminutif. Si on les fait précéder de *ukpu*, pl. *ikpi*, le diminutif en est encore diminué:

élàmi bêtes, *íviélàmi* bestioles, *ikp'íviélàmi* petites bestioles; *ogomò* garçon, *áviogomò* garçonnet, *úkpáviogomò* petit garçonnet.

b) *okpo*, pl. *e*, devant un nom le grandit et traduit notre préfixe «archi»; *udo* placé devant *okpo* y surenchérit:

ómémè fou, *ǝkpómémè* archifou, *údǝkpómémè* grand archifou; *oyà* homme, *ǝkpoyà* surhomme, *údǝkpoyà* grand surhomme; *egé'* colline, *ǝkpégè'* mont, *údǝkpégè'* montagne.

44. Substantivation des adjectifs.

Les adjectifs *oni* et *ǝnā*, qui semblent être des dérivés de l'adjectif démonstratif *ǝna*, sont employés des fois comme article devant les adjectifs

tenant la place d'un nom, et pour traduire «de» devant les noms de pays, de villes, de rivières, etc.:

Voici le petit *oni kéké kh'ónà*, voilà le grand *onq kwá kh'ona*, donne-moi la profonde *th'oni gódo ya me*, appelez l'homme d'Ibie *wegi' onā Ibiè*, le roi d'Edo *òbā'nādò (òbā' onā Èdò)*.

45. L'accord des adjectifs avec le substantif.

a) Les adjectifs à consonne, comme lettre initiale, sont invariables; invariables aussi ceux qui sont formés de plusieurs mots.

b) Les adjectifs qui se placent avant le nom s'accordent avec lui au pluriel:

ókum'oyà homme estropié, pl. *é'kum'á'yà*; *ú'dówà* une grande maison, pl. *í'déwà*.

c) Les adjectifs placés après le nom s'accordent avec lui en prenant la même lettre initiale au singulier et *i* ou *e* au pluriel:

oy'obé un homme méchant, *ay'ebé* des hommes méchants, *agu abé* un caractère méchant, *úlum'obé* de mauvaises herbes (*u* veut *o*), *im'ebé* une méchante ferme (*i* veut le pluriel), *éssi ebé* un esprit malin, *áli m'ábé* ou *álim'é'bé* de mauvais revenants (exception).

Chapitre XI: Quelques noms de nombres.

46. «Personne» suivie d'un adjectif numéral.

<i>oyòkpa</i>	1 personne	<i>i'màgbe'ò</i>	11 personnes
<i>ímáva</i>	2 personnes	<i>i'māgbé'vā</i>	12 »
<i>ímálé</i>	3 »	<i>ay'úwè</i>	20 »
<i>ímádíe</i>	4 »	<i>úwè oy'òkpa</i>	21 »
<i>ímàsè</i>	5 »	<i>úwè ímáva</i>	22 »
<i>ímàsà</i>	6 »	<i>úwè i'màgbe'</i>	30 »
<i>i'māsélua</i>	7 »	<i>úwódié i'màgbe'</i>	90 »
<i>i'màlè</i>	8 »	<i>ókisè ímáva</i>	402 »
<i>i'màtī</i>	9 »	<i>áyégbè</i>	800 »
<i>i'màgbe'</i>	10 »		

47. Le nom «mois» suivi d'un nom de nombre.

<i>úkiòkpa</i>	1 mois	<i>ókíàsè</i>	5 mois	<i>ókíàtī</i>	9 mois
<i>ókíàva</i>	2 »	<i>ókíàsà</i>	6 »	<i>ókíàgbe'</i>	10 »
<i>ókíàlè</i>	3 »	<i>ókíàsélua</i>	7 »	<i>ókíàgbèò</i>	11 »
<i>ókíàdié</i>	4 »	<i>ókíàlè</i>	8 »	<i>ókíàgbé'vā</i>	12 »

Cet *a* intercalé devant un nom de nombre semble être une contraction de *lā* «eux», «elles»; *oki lā igbe* les mois eux dix.

Il peut se mettre devant tous les adjectifs numéraux ordinaux:

ikpòts'igbe' ou *ikpòtsò ā igbe'* dix femmes, *ivèva* ou *ivā lā èva* deux fusils.

48. Le mot «caori» (*úkpogò*, pl. *ikpēgò*) suivi d'un nom de nombre.

Première degré.	<i>ogbō ikpēgò isè</i>	25 caoris
<i>ogbō</i> 20 caoris, 1 centime	<i>egbō'va</i>	40 caoris, 2 centimes
<i>ogbō úkpogò òkpa</i>	<i>egbō'v'ikpēgò igbe'</i>	50 caoris

eví'gbè (forme abrégée) 50 caoris
egbō'là 60 caoris, 3 centimes
egbō'die 80 caoris, 4 centimes
egbō'sè 100 caoris, 5 centimes
egbō'ésà 120 caoris, 6 centimes
egbō'sélua 140 caoris, 7 centimes
egbō'ti 180 caoris, 9 centimes
egbō'gbe 200 caoris, 10 centimes
egbō'gbō'gbō 220 caoris, 11 centimes
ókèlā 240 caoris, 12 centimes
atsógbō'ókèlā 260 caoris, 13 centimes
ókèlā egbō'va 280 caoris, 14 centimes
egbō'gbegbō'sè 300 caoris, 15 centimes
atsógbō egbō'egbō'se 320 caoris,
 16 centimes
egbō'gbegbō'sè egbō'va 340 caoris,
 17 centimes
egbō'v'ěyōō ókisé 360 caoris, 18 cen-
 times
ogbō'ō yōō ókisé 380 caoris, 19 cen-
 times
ókise 400 caoris, 20 centimes
ókisègbō'gbe 600 caoris, 30 centimes

egbō'gbegbō's'ě yōō égbè 600 caoris,
 30 centimes

Deuxième degré.

égbè 800 caoris, 40 centimes
égbè egbō'gbe 1000 caoris, 50 centimes
égbè ókisé 1200 caoris, 60 centimes
ígbè'va 1600 caoris, 80 centimes
ígbè'la 2400 caoris, 120 centimes
ígbè'die 3200 caoris, 160 centimes
ígbè'se 4000 caoris, 200 centimes
ígbè'sà 4800 caoris, 240 centimes
ígbè'gbe 8000 caoris, 400 centimes
ígbè'gbésè 12000 caoris, 600 centimes
ígbè'gbè'ti 15200 caoris, 760 centimes

Troisième degré.

úwè 16.000 caoris, 8 francs
ogbō (nokwa) 16.000 caoris, 8 francs
úwò'va 32.000 caoris, 16 francs
egbō'va (nekwa) 32.000 caoris,
 16 francs
úwolà 48.000 caoris, 24 francs

Ce troisième degré emploie indifféremment *úwè* ou *ogbō* auquel on sous-entend *nokwa* «majeur»; *ogbō (nokwa)* la vingtaine majeure:

Quatrième degré.

égbè (nekwa) 640.000 caoris, 320 francs
ígbè'va (nekwa) 1,280.000 caoris,
 640 francs
ígbè'die 2,360.000 caoris, 1180 francs

úwè (nokwa) 12,800.000 caoris,
 6400 francs

úwò'gbe (nokwa) 128,000.000 caoris,
 64.000 francs

úwò'gbè nokwa er'igbe 1.280,000.000
 a 10 endroits

Quinzième degré.

ígbè'gbe (nekwa) 6,400.000 caoris,
 3200 francs

49. Les noms de temps suivis d'un nom de nombre.

a) Il y a deux espèces de semaines se succédant l'une à l'autre. Chacune est de quatre jours qui sont:

évielā (ni keke) 1^{er} jour de travail
elumi » » 2^e » » »
ewo » » 3^e » » »
ekue » » jour sacré

évielā (nokwa) 1^{er} jour de repos
elumi » 2^e » » »
ewo » 3^e » » »
ekwe » 4^e » » »

Chacune de ces semaines est appelé *use*, singulier d'*ise* «cinq», parce que le même jour revient tous les cinq jours.

Prises ensemble, elles forment la grande semaine appelée *útumò*; *utu* semble être le singulier d'*itĩ* «neuf»; le neuvième jour portant toujours le même nom.

La signification de ces mots semble être la suivante: La racine d'*évielà* est *viā* «enfanter». Le préfixe *ē* est contraction d'*élē* «jour». Le tout veut dire jour où on les enfanta: jour de naissance.

La racine de *elumi* est *lumi* «forger».

Le deuxième jour est donc celui où l'on forgea ce dont on avait besoin.

ewo a pour racine *wo* «se fortifier». Le troisième est celui où l'on se fortifia, ou bien où l'on devint puissant.

ekue a pour racine *ku* «chasser», «poursuivre». Le quatrième jour est celui où les mauvais esprits, jaloux de la puissance de l'homme, voulurent les persécuter. Ce jour est sacré. On ne va pas aux champs de peur de rencontrer de nouveau les mauvais esprits.

b) «Prochain» devant un nom de jour s'exprime d'une façon particulière:

<i>évielà</i> prochain (<i>āē'vielā</i>)	dans 3 mois <i>ōkiālē elē</i>
<i>elumi</i> prochain (<i>āvelumi</i>)	dans 10 mois <i>ōkiāgbē elē</i>
<i>ewo</i> prochain (<i>āewo</i>)	l'an prochain <i>ūkpénodē, ūkpenōkpedē</i>
<i>ekwe</i> prochain (<i>āekwe</i>)	«hier» <i>énodē</i>
«demain» <i>ākwē</i>	avant-hier <i>enēkpodē</i>
après-demain <i>ākwōpōā</i>	il y a 4 jours <i>ākuē o the kūsē</i>
le 4 ^{ème} jour <i>énodē o za ūsē</i>	» » » 5 » <i>enūsēēlē</i>
le 5 ^{ème} » <i>ūsēēlē</i>	» » » 6 » <i>énodē o the kūsē</i>
le 6 ^{ème} » <i>ūsēākwē</i>	» » » 7 » <i>enēkpodē o the kūsē</i>
le 7 ^{ème} » <i>ūsēākwōpōā</i>	» » » 8 » <i>ākwē o the kūtumō</i>
le 8 ^{ème} » <i>énodē o zā útumō</i>	» » » 9 » <i>enūtumōēlē</i>
le 9 ^{ème} » <i>ūtumōēlē</i>	» » » 10 » <i>énodē o the kūtumō</i>
dans 10 jours <i>ūtumōākwē</i>	» » » 11 » <i>enēkpodē o the kūtumō</i>
le 11 ^{ème} jour <i>ūtumōākwōpōā</i>	il y a 3 semaines <i>enīgielā</i>
dans 3 semaines (de 4 jours) <i>īgielā ele</i>	» » » 4 » <i>enīgiēdiē</i>
dans 4 » (» 4 ») <i>īgiēdiē ele</i>	le mois dernier <i>enūki</i>
dans 5 » (» 4 ») <i>īgiēsē ele</i>	il y a 6 mois <i>enōkiāsā</i>
dans 6 » (» 4 ») <i>īgiēsā ele</i>	l'an dernier <i>enūkpē</i>
dans 7 » (» 4 ») <i>īgiēsēluā</i>	il y a 2 ans <i>enīkpēva</i>
le mois prochain <i>ūki ovēvē</i>	

Chapitre XII: Les pronoms.

50. L'accord du pronom avec le nom qu'il représente.

a) Le verbe veut toujours un pronom comme sujet. La raison en est le rôle indispensable du pronom dans l'affirmation et la négation du verbe:

ethā m'ō gū mon père, il est mort; *itsē o yōō* le tien il vit.

Il faut excepter de cette règle l'optatif et le subjonctif:

Il veut que le feu s'éteigne *o kē n'ethā pūnō*.

Puisse mon ennemi mourir *ebe me ā gūmi*.

Puisse le feu s'éteindre *ethā ā pūnōmi*.

b) Les noms simples veulent comme pronom leur préfixe, excepté *o* qui prend *o*; *i* qui prend *e*, et *u* qui réclame *o*:

am'a thuē (*ame*) la pluie tombe; *ezo e gbé'* le jugement te condamne; *egw'e gūmi* (*égwè*) une chèvre meurt; *im'ē siē* (*imè*) le champ est petit; *ógi o báde* (*ógiè*) le roi vient; *ulí ō pà* le fil est déchiré.

Les noms pluriels prennent le pronom *e*.

Les noms composés prennent *o* au singulier et *e* au pluriel.

Le pronom *o* est cependant employé souvent dans les exemples cités plus hauts. C'est une règle qui tombe en désuétude ou qui est en train de se former.

51. L'accord dans le discours indirect.

Quand on rapporte le discours d'une tierce personne, des pronoms spéciaux sont employés pour la désigner:

ilō ou *lō*, pronoms singuliers; *ile* ou *le* pronoms pluriels.

lo adjectif possessif singulier; *la* son équivalent au pluriel.

Elle dit qu'elle vient *o kh' «ilō» báde*; il dit qu'on bat son fils *o yō kha gbé' «lō» ómō*; elle dit que sa chèvre a disparu *o yō kh'égwè «lō» o nára*; ils disent qu'ils s'en vont *e kh'ile rámi*.

52. Le pronom *oa* ou *ola* comme complément indéfini.

Le pronom *oa* ou *ola* est employé comme complément d'un verbe quand ce complément a un sens indéfini:

o rú'm' oà ils les sauvent (ceux qui ont besoin de l'être); *o gb'pà* il les tue; *o sé's'pà* il les remet à point (les choses dérangées ou les personnes ennemies).

Employé comme complément des verbes *ze* causer et *po* être possible, *oa'* sert à former un grand nombre d'idiotismes:

o z'olá le, *o po olá le* il cause eux manger ou il est possible à eux manger, c'est mangeable; *ō z'olá le*, *ō po olá le* c'est immangeable; *o z'olá mā* c'est créable; *ō po olá mā* c'est incommensurable; *ō po olá nana* c'est inévitable; *ō z'olá yē emō* c'est inhabitable; *úgi' ō z'olá kiá* la route est impraticable; *ō po olá dénaya* c'est indestructible; *o z'olá denaya* c'est destructible; *ō z'olá pā* c'est incassable; *ē z'olá gi la thē beze* ils sont insociable.

Tous les verbes peuvent servir de compléments à *z'ola'* ou à *po olá* et se transformer ainsi en adjectifs.

Si le pronom *la* était employé à la place d'*ola'*, l'expression ainsi formée aurait un sens différent:

o zē la le il leur permet de manger.

o z'olá viē c'est cuisable.

ō zē la viē ils ne les laissent pas cuire.

ō z'olá mū'gbē c'est infranchissable.

ō zē la mū'gbe il ne les laisse pas traverser.

Chapitre XIII: Le verbe.

53. Le présent et le passé défini de l'indicatif.

a) Les terminaisons *m(i)* et *mi* ajoutées au radical du verbe en constituent ce que j'appellerai la forme potentielle; si on retranche ces termi-

naisons, on en a la forme positive. La première indique la possibilité, la faculté, la nécessité, l'obligation du sujet à accomplir l'action exprimée par le verbe; la seconde en établit l'accomplissement réel:

o lē'mi il est dans la possibilité de le savoir, *o lē'i* il le sait de fait, *a miē'mi* on peut en voir, *a miē'* on en voit, *o viā'mi* elle peut enfanter (elle est féconde), *o viā'* elle enfante (elle est en train d'enfanter), *o viā'mi ēlē* il se peut qu'elle enfante aujourd'hui, *o viā' ēlē* elle enfante aujourd'hui, *ō nāmi* il a été dans la nécessité de partir, *ō nā* il partit.

b) La forme potentielle sert à traduire un grand nombre d'adjectifs qui n'existeraient pas sans elle:

<i>gu</i> mourir	<i>o gū'mi</i> il est mortel
<i>sā</i> faire explosion	<i>ō sāmī</i> c'est explosif
<i>fē</i> résonner	<i>o fēmī</i> c'est sonore
<i>niāga</i> déchirer	<i>ō niāgami</i> c'est déchirable
<i>gaga</i> tromper	<i>ō gāgāmi</i> il est fallacieux
<i>dena</i> démolir	<i>ō dēnāmi</i> c'est démolissable
<i>to</i> faire mal	<i>o tō'mi</i> c'est blessant
<i>kwa</i> labourer	<i>o kwā'mi</i> il est laboureur
<i>fu</i> écumer	<i>o fū'mi</i> c'est écumeur
<i>niā</i> casser	<i>ō niāmī</i> c'est cassable

c) Les formes potentielle et positive existent aussi, si le verbe est négatif. La première se reconnaît à un accent ascendant *v* sur le pronom sujet; la seconde, à la négation *va* ou *a*. Celle-là indique l'impossibilité du sujet à accomplir l'action exprimée par le verbe; celle-ci en constate le non-accomplissement:

ō gu il est immortel, *ō ā gu* il n'est pas mort, *ō vō* il est irrémissible, *ō ā vō* il n'est pas rempli, *ī vie* je ne pleure pas (je n'en suis pas capable), *ī ā vie* je ne pleure pas (en ce moment), *ū lō* tu es infatigable, *ū ā lō* tu n'es pas fatigué, *ō tia* c'est incorruptible, *ō ā tia* ce n'est pas corrompu.

d) Si le verbe est accompagné d'un adverbe, les deux formes diffèrent encore de sens:

ō gu ēlē il est impossible qu'il meure aujourd'hui, *ō ā gu ēlē* il ne meurt pas aujourd'hui, *ō gé bade* il ne vient plus (n'espérez plus), *ō ā gé bade* il ne vient plus maintenant (il le pourra plus tard), *ō giē dēre* il n'arrive pas encore (c'est trop tôt), *ō ā giē dēre* il n'arrive pas encore (il est en retard), *oy' ō gūm'énida* un homme mourut la nuit dernière (il était en état de mourir, assez malade pour mourir), *oy' ō gū énida* un homme mourut de fait la nuit dernière.

54. Les trois formes du futur.

a) Le futur exprimé par l'auxiliaire *ké* indique que l'action du verbe est inévitable, nécessaire:

o ké gu il mourra (rien ne l'en sauvera).

b) Avec *kērdā*, le futur indique que l'action du verbe s'accomplira infailliblement, si rien n'y met obstacle:

o ké rdā gu il mourra (à moins qu'un féticheur ne parvienne à le sauver).

c) L'auxiliaire *rdā* ou *ā* indiquent que l'action du verbe s'accomplira dans un avenir plus ou moins rapproché:

o rā gu il mourra (un jour ou l'autre), *on'úgwàm'o ké' gbō* cette maladie l'emportera inéluctablement, *on'úgwàm'o ké' rā gbō* cette maladie l'emportera à moins qu'on ne lui donne quelque bonne médecine, *on'úgwàm'o rā gbō* cette maladie l'emportera (cette année ou une autre).

55. Le conditionnel.

Voici la forme requise pour le conditionnel :

tsakh'o bá'de, i ká nam(i) s'il venait, je m'enfuirais.

Les différentes formes du conditionnel sont les combinaisons de ce mode avec l'imparfait et le futur.

56. Les compléments du verbe.

A. L'infinitif.

Ce mode a deux formes. La forme simple n'est que le radical; la forme composée est le radical suivi de *mi* et précédé du préfixe *ú*.

a) La forme simple ne peut s'employer seule; elle doit être précédée d'un autre verbe; tandis que la forme composée s'emploie seule comme sujet et complément :

Il ne peut pas parler *ó á mapi tó'ta'*, parler lui fait plaisir *útótám' o kp'ó' o*.

Elle simple se place devant son complément :

Il peut tuer les éléphants *o mapi gb'ini*.

b) La forme composée se place après son complément :

Tuer des éléphants n'est pas chose facile *iniúgbèmi ó á khí'émè kē ó'y'óbò*

c) Cette manière de placer le complément donne naissance à un grand nombre de mots et d'expressions :

ávúpimi le tir au fusil, *úsúpimi* le tir à l'arc, *t'piámú'gbèmi* la chasse aux oiseaux, *ówúmàmi* la construction d'une maison, *ágbùmàmi* la création, *imukwami* la culture des champs, *itsúdèmi* désobéissance (*dltse* désobéir), *ibúdèmi* soupçon (*dibè* soupçonner), *isú'mùmùmi* mariage, usage du mariage, *ésúgbèmi* pêche, *ó'simiú'tsimi* la décrue du fleuve, *agbadiú'kpèmi* le roulement du tambour, *ókúgwèmi* navigation, *ókúsimi* le gouvernement d'un navire.

B. Les autres temps et modes.

Les autres temps et modes du verbe se placent avant leurs compléments excepté dans les inversions :

o m'ówà il bâtit une maison, *o yā ime* il va aux champs, *ethà mē á gbè* c'est mon père qu'on a tué, *éth'i fīá* c'est du bois que je coupe.

C. L'ordre des compléments.

Les compléments se placent dans l'ordre suivant: immédiatement après le verbe se place le datif; l'accusatif le suit; l'ablatif vient en dernier lieu :

o mu éthà mē égwè ówà il a saisi à mon père des chèvres dans l'étable, *o rumi m'ágwà ósimi* il a sauvé mon chien du fleuve (il sauva à moi chien fleuve).

L'absence d'un complément ne change pas la place des autres :

o rum'ágwà ósimi il a sauvé un chien de l'eau.

Le même ordre est observé dans la place des compléments des prépositions:

o fi'ùbì y' èthà mē alo (il a donné un soufflet à mon père à la face) il a frappé mon père à la figure, *o kak'ámē kwō m'alo* (il a répandu de l'eau à moi à la figure) il m'a jeté de l'eau à la figure.

57. Le verbe pronominal redoublé.

Les verbes, qui dans leur forme active possèdent déjà le mot *égbè*, en sont dotés deux fois dans leur forme réfléchie:

tā-égbè être affectionné à, *o tā m'égbè* il m'est affectionné, *i t'égbè m'égbè* je me suis affectionné (je m'aime), *e t'égbè la égbè* ils se sont affectionnés (ils s'aiment), *e t'égb'egbè* ils se sont affectionnés (ils s'aiment les uns les autres), *kw'ósúmē yō-egbe* enrichir, *o kw'ósúmē yé égbè* il t'enrichit, *u kw'ósúmē y'édbè égbè* tu t'enrichis, *ma kw'ósúmē y'égbè ma égbè* nous nous enrichissons, *va kw'ósúmē y'égb'egbè* vous vous enrichissez les uns les autres.

58. La forme réfléchie.

La forme réfléchie ne s'emploie dans cette langue que si le sujet opère réellement une action sur lui-même:

il se suicide *o gb'égbō*, ils se vendent *e th' égbè la deno*, ces marchandises s'achètent *a d'én'émà* (on achète ces marchandises).

Chapitre XIV: Les suffixes.

Ils sont de deux sortes: les suffixes agglutinés et les suffixes libres. Les premiers ne se détachent jamais du radical du verbe; les seconds s'en séparent parfois pour prendre une autre place.

59. Les suffixes agglutinés.

A. Emploi des suffixes agglutinés.

Les suffixes agglutinés s'emploient:

1° Lorsque le sujet et le complément du verbe sont au pluriel:

i m'ówà je bâtis une maison, *ma man'éwà* nous bâtissons des maisons.

2° Lorsque le sujet d'un verbe neutre ou employé comme tel est au pluriel:

i gwé je dors, *e gwé'no* ils dorment.

3° Lorsqu'un mot au singulier est sujet d'un verbe qui renferme plusieurs actions ou une action plusieurs fois:

i man'ikpikhè je fais des beignets (même action répétée plusieurs fois), *i gban'ówà* j'attache la charpente d'une maison (plusieurs actions différentes).

4° Le verbe change parfois de signification quand on lui ajoute son préfixe:

va retentir; *vano* disputer, crier, faire entendre un bruit de plusieurs voix. Dans ce cas, le verbe a deux sens dans sa forme de pluriel.

iv'e vānqmi les fusils retentissent, *ay'e vānqmi* des gens disputent.

B. Forme des suffixes agglutinés.

Ces suffixes sont: *no*, *gia*, *gie*, *na*, *nie*, *ga* ou le radical redoublé:

Suffixe	Radical	Traduction	Forme nouv.	Signification différente
<i>no</i>	<i>gwe</i>	dormir	<i>gwenō</i>	
	<i>ni</i>	échapper	<i>ninō-</i>	être hors d'atteinte de...
	<i>gu</i>	mourir	<i>gunō</i>	se cicatriser
	<i>du</i>	soulever	<i>dunō</i>	
	<i>pi</i>	jeter	<i>pino-</i>	se débattre des...
	<i>mu</i>	saisir	<i>munō</i>	
	<i>di</i>	être attaché à	<i>dinō</i>	<i>dino-élō</i> étonner
	<i>ri</i>	rendre docile	<i>rinō</i>	redresser, masser
	<i>pā</i>	rompre	<i>pānō</i>	démolir, défaire
	<i>tō</i>	enfoncer	<i>tōgia</i>	
<i>gia</i>	<i>tō</i>	heurter	<i>tōgia</i>	<i>tōgia-uno</i> becqueter
	<i>tō</i>	brûler	<i>tōgia</i>	être chaud
	<i>ka</i>	sécher	<i>kagia</i>	être desséché, aride, tari
	<i>tō</i>	ôter	<i>tōgia</i>	
<i>gie</i>	<i>tā</i>	faire explosion	<i>tāgie</i>	craqueler, pétiller
	<i>tā</i>	encocher	<i>tāgie</i>	
	<i>tā-ya</i>	étendre	<i>tāgie-ya</i>	
	<i>nō</i>	demander	<i>nōgie</i>	
	<i>nu</i>	manier	<i>nugie</i>	traiter avec un liquide ou avec une couleur
<i>na</i>	<i>nuē</i>	agiter	<i>nuēgie</i>	rincer
	<i>geto</i>	s'asseoir	<i>genato</i>	
	<i>tō</i>	brûler	<i>tona</i>	mettre le feu à
	<i>dē</i>	tomber	<i>dēna</i>	s'ébouler
	<i>de</i>	arriver	<i>dena</i>	
	<i>dēgwe</i>	se coucher	<i>dēnagwe</i>	
	<i>su</i>	être répugnant	<i>suna</i>	être saumâtre, trouble
<i>nie</i>	<i>gba</i>	attacher	<i>gbanie</i>	
	<i>go</i>	être courbé	<i>gonie</i>	être tortueux, sinueux
	<i>kpe</i>	s'appliquer contre	<i>kpenie</i>	être articulé
	<i>bē-a</i>	échancrer	<i>bēnie</i>	être en biais
<i>ga</i>	<i>kpā</i>	détacher violemment	<i>kpāga</i>	secouer, ôter en secouant
	<i>tsā</i>	déborder	<i>tsāga</i>	être trop liquide
	<i>nā</i>	diriger	<i>nāga</i>	prendre plusieurs directions, couler, trop aqueux
	<i>niā</i>	séparer	<i>niāga</i>	déchirer
radical	<i>fā</i>	lier	<i>fāga</i>	brouiller
	<i>kpi</i>	rayer	<i>kpikpi</i>	égratigner
re-doublé	<i>tsā</i>	éclaircir, évacuer	<i>tsātsā</i>	
	<i>niā</i>	faire un mouvement brusque	<i>niāniā</i>	faire beaucoup de mouvements brusques; être prompt, rapide
	<i>miā</i>	se débarrasser de... par un mouvement	<i>miāmia</i>	brandir
	<i>nu</i>	manipuler	<i>nunu</i>	traiter avec une couleur, teindre
	<i>fō</i>	délayer	<i>fōfo</i>	user par le frottement
	<i>fu</i>	écumer	<i>fufu</i>	souffler

On voit par ce tableau que quelques verbes ont deux suffixes:

tō, *tōgia*, *tono*; *gba*, *gbano*, *gbanie*; *tsā*, *tsāno*, *tsātsā*; *nu*, *nugie*, *nunu*.

60. Les suffixes libres.

Les suffixes libres modifient le sens du verbe; ce sont *ya*, *re*, *ra*, *pia*, *gbe*, *gbē*, *kwa*, *ma*, *ore*, *ode*.

A. Emploi des suffixes libres.

a) *ya* complète ou étend le sens du verbe:

<i>tiā</i> endommager	<i>tia-ya</i> abîmer, détruire
<i>fiā</i> couper	<i>fiā-ya</i> enlever en coupant
<i>do</i> aiguïser	<i>do-ya</i> aiguïser trop

b) *ya* et *re*. Si un verbe peut s'appliquer au contenant et au contenu, il réclame *ya* pour le premier et *re* pour le second:

khakha vider, *khakh'ómīya* vider une citerne, *khakh'amē om're* vider l'eau de la citerne; *gbania* détacher, *gbani'ágwā ya* détacher un chien, *gbani'úli o re* en détacher la corde.

c) Dans quelques verbes *ya* exprime une action qui se passe loin du sujet, et *re* une action rapprochée de lui:

de arriver, *d'oboi ya* arriver là, *d'ana re* arriver ici; *ruē* rencontrer, *e ruē' mē re* ils sont venus à ma rencontre, *ma ruē' o ya* nous allons à sa rencontre.

d) *re* et *ra*. *re* mouvement vers le sujet; *ra* mouvement s'éloignant du sujet: *mū* saisir, *mū o re* amenez-le, *mū o ra* emmenez-le.

e) *ra* signifie aussi évolution, développement:

lēmi grand, *lēmi ra* grandir; *sumi* bon, *sumi ra* s'abonner.

f) *kwa* et *ma*: *kwa* signifie dispersion, *ma* signifie resserrement:

pi-kwa disjoindre, *pi-ma* agglutiner.

g) *kwa* et *gbē*: *kwa* est aussi l'opposé de *gbē* qui signifie concentration:

sā-kwa disperser, *sa-gbē* rallier.

h) *ode* et *ore* signifient enlèvement:

tsi ode enlever en tirant, *tsi ore* sortir en tirant.

i) *yō* signifie placement à un endroit:

Suffixes	Sens	Opposés	Sens
<i>ya</i>	complètement, extension	<i>re</i>	accomplissement partiel
<i>ya</i>	action éloignée	<i>re</i>	action rapprochée
<i>ra</i>	éloignement	<i>re</i>	rapprochement
<i>ra</i>	évolution	<i>ma</i>	resserrement
<i>kwa</i>	séparation	<i>gbē</i>	concentration
<i>kwa</i>	dispersion	<i>re</i>	rapprochement
<i>ode</i>	éloignement	<i>yō</i>	remplacement
<i>ore</i>	enlèvement		

B. Tableau comparatif de cet emploi.

Le tableau suivant donne quelques exemples de modification des verbes. Je me contente de mettre sous les suffixes le différent sens qu'ils donnent au verbe du commencement de la ligne.

	<i>ya</i>	<i>ra</i>	<i>kwa</i>	<i>re</i>	<i>ma</i>	<i>ḡbē</i>	<i>yo</i>	<i>ore</i>	<i>ode</i>
<i>sī</i> jeter	délaisser	entraîner	dissiper	rabatte	agglutiner	—	—	—	—
<i>du</i> soulever	—	emporter	dispenser	apporter	—	—	—	sortir en soulevant	ôter
<i>sā</i> apaiser	pacifier	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>sā</i> s'assembler	—	—	dispenser	se rassembler	étréindre	s'allier	—	—	—
<i>sā</i> faire explosion	crever	—	déborder	—	—	—	—	sortir par éclats	—
<i>yā</i> dresser	—	—	—	revenir à la surface	—	—	exhausser	se lever	—
<i>tī</i> bouillir	—	s'élancer	couler, suinter	—	—	—	—	sortir p. bouillons	—
<i>fē</i> paraître, se présenter	—	aller à la selle	—	entrer	—	—	—	sortir de	—
<i>mā</i> façonner	—	—	—	—	—	—	—	créer	—
<i>tsī</i> tirer	—	entraîner en tirant	—	tirer vers soi	—	—	—	sortir en tirant	—
<i>nē</i> passer	—	—	—	—	—	—	—	—	dépasser, outrepasser
<i>nīā</i> écarter	casser en arrachant une partie	—	—	—	—	—	—	arracher une partie, un membre	—
<i>vā</i> séparer	séparer violemment	—	—	—	—	—	—	se séparer de	—
<i>tō</i> enfoncer	—	éloigner	—	se rapprocher	former bloc	—	établir	—	—
<i>ju</i> écumer	—	—	se perdre en écumant	faire monter de l'écume vers	se multiplier	—	—	sortir p. écume	—
<i>fō</i> délayer	laver	—	—	—	—	—	—	faire sortir en lavant	—
<i>ku</i> faire glisser	abolir	bannir	chasser, pourchasser	rabattre	—	réunir, réconcilier	—	faire lever	enlever en faisant glisser

Chapitre XV: De la manière d'employer certains mots.

61. Le verbe «dire». *Gwe, gwere, yo, khe, wo.*

a) Si le verbe «dire» en français n'est pas suivi de la préposition «à», ni de la conjonction «que», il s'exprime par *gwe* ou *gwere*:

Dis ce que tu as vu *gw'ém'ù miè*, il a dit cette parole *o gw'ón'émō re*.

b) «Dire» suivi de la préposition «à» seulement, s'exprime par *gwe-yo*:
Il a dit des mensonges à mon père *o gw'émō ne kh'ètà y'èthà me*.

Si on supprime le complément direct du verbe «dire», la préposition *yo* n'est plus employé par ce fait même:

Je le dis à mon père *i gw'èthà me* (je dis à mon père).

Si les compléments direct et indirect sont des pronoms, l'emploi de *yo* est facultatif:

Je le lui dis *i gwoi* ou *i gwō yō*, il nous le dit *o gwō ma* ou *o gwō yo mā*.

c) Si le verbe «dire» est suivi et de la préposition «à», et de la conjonction «que», il est supprimé:

Je vous dis que je ne puis *i yē kh'ī mapi*, vous avez dit à plusieurs personnes que vous viendriez *u y'áy'ètsumi kh'u ké rā bode*, nous vous disons que non *ma yō ya kh'éyé*.

Quand le sujet du verbe est à la troisième personne du singulier, la préposition *yo* se supprime, excepté devant *ē* «toi»:

Il me dit qu'il vient *o me kh'ilō bāde*, il lui dit que vous le savez *o oī kh'u lēi*, il nous dit qu'ils vont bien *o ma kh'e lē kia*, il vous dit que nous le frappons *o ya kh'ima gbē lo*, il te dit que je m'en irai *o y'ē kh'i ké rā ra*.

d) Lorsque «dire» est suivi de la conjonction «que» seule, il s'exprime par *yo*, excepté à la troisième personne, où il est facultatif:

Il dit qu'il vient *o kh'ilo bāde* (il qu'il vient), tu dis qu'il vient *u yo kh'o bāde* (tu á qu'il vient), ils disent qu'ils le feront *e yo kh'ile luō*.

A la place de *yo*, on emploie aussi *wo* devant les deuxième et troisième personnes:

Tu dis que c'est fini *u wo kh'ō ké po*, je dis que ce n'est pas fini *i wo kh'ō á ké po*, il dit que c'est fini *o yo kh'ō ké po*.

e) Le verbe «dire» à l'impératif s'exprime par *wo* s'il est suivi par la conjonction «que» ou par la préposition «de»:

Dis que je viens *wo kh'i bāde*, dis-lui que je le ferai *woi kh'i luō*, dis-moi de venir *wo me bare*, dis lui de partir *woi the ra*.

Dans les autres combinaisons de l'impératif il s'exprime par *gwe* ou *gwere*; jamais par *yo*:

Dis-lui *gwōi*, dis-le-moi *gwō me*, dis-le à notre père *gw'èthà ma*, *gwō y'èthà ma*.

f) «Dire» suivi de la préposition «de», se traduit par *yo* ou *wo*:

Il me dit de venir *o yō me nare*, tu leur dis d'obéir *u wō la s'émī*, tu me dis de partir? *u wō me therā*.

Il y a exception pour le pronom «à» traduisant «on», qui réclame la suppression du verbe «dire»:

On te dit de venir *ā ē: bare*, et l'on dit: au nom du père etc. *ā: n'ēli ethà* etc.

La préposition «de» suivi d'un infinitif se traduit aussi par le subjonctif:

On te dit d'écouter *ā ē n'u kp'ewò òtō*, je lui ai dit de me laisser tranquille *i y'ò'i nò ɣe m'òbò*.

Quelques expressions où entre le verbe «dire» sont:

tu sais bien dire	<i>u lē gwea</i>
personne ne le lui a dit	<i>oy'ò á gwòì</i>
c'est ainsi qu'on le dit	<i>eb'a gweð kh'ónà</i>
que dit-il	<i>eb'ò kh'ò</i>
que ne me dit-il pas?	<i>eb'ò w'ò mē kh'ò?</i>
c'est ainsi qu'il dit?	<i>eb'ò kh'ò kh'ónà?</i>
comment dis-tu?	<i>eb'u wò kh'ò?</i>
on te demande ce que tu dis	<i>a ts'eb'u w'ò kh'ò</i>
elle demande ce que tu lui dis	<i>ò ts'eb'u lò kh'ò</i>
que lui dis-tu?	<i>eb'u ò kh'ò?</i>
que dis-tu par hasard?	<i>eb'u mǎ kh'ò?</i>
il dit: vous allez faire cela	<i>ò khē: ɣa rá lu ónà (il que:)</i>
ne dis pas ainsi	<i>ka gweðiniò</i>
je te dis: demain etc.	<i>i yē khē: akue (je á toi que:)</i>
dis-donc, toi	<i>gwe, khē (toi, que)</i>
je ne vous dis que cela	<i>eb'i y'ò wa kh'ónà</i>

62. Le verbe «demander». *Nò, n'ògbò, nògbò re, ɣòts, wòts.*

a) Si le verbe «demander» en français n'est pas suivi de la conjonction «si», il se traduit par *nò*:

Demande-lui *nòì*, il me demande quelque chose *ò nò m'emanà*.

b) «Demander des nouvelles» se traduit par *nò-ògbò*:

Ils demandent de vos nouvelles *ò nò ógbò e*, je vous demande de ses nouvelles *i n'ò è ógbò*.

c) «Demander» suivi de la conjonction «si», se traduit par le verbe «dire» avec *tsi* au lieu de *khē*:

Je vous demande si vous venez *i yē ts'u bǎre*, il me demande si vous l'avez fait *ò mē ts'ù luò*, demandez s'ils sont arrivés *wò ts'è kè dere*, demande leur s'ils partent *wò la ts'è rámi*, demande-lui s'il est malade *wò ts'ilo gwá*, elle me demande si j'achète ses ignames *ò mē ts'i d'èmi lò*.

d) «Demander de» suivi d'un verbe, s'exprime comme le verbe «dire» lorsqu'il est dans le même cas:

Demande-lui de te donner quelque chose *wòì th'emanà nà(e)*, je vous demande de le faire pour moi *i yē nù luò ɣa mē*.

63. Le verbe «être». *Yōō, yā, kia, lu, ke.*

a) Le verbe «être» suivi d'aucun attribut, se traduit par *yōō*:

Il est *ò yōō*, il n'est pas *ò yōō*.

b) Suivi d'un adjectif commençant par une consonne, il se rend par *yā*:
ò yā sù'mi-sù'mi il est bon, *ò yā pē* c'est étroit, *ò yā fǎfa* c'est étanche.

c) Si l'adjectif implique quelque mouvement, il se traduit par *lu*, sans exclure cependant *yā*:

ò yǎ kp'ège-kpège c'est boiteux, *ò lū kp'ège-kpège* ça va clopin-clopant, *ò lū putū-putū* c'est frétilant, *ò yǎ putū-putū* c'est frétilant.

d) Devant un participe, il est traduit par *ke*:

Il est mort *ó kè gu*, il est fatigué *ó kè lō*.

e) «C'est» se traduit par *lō*:

C'est quelqu'un *oyà lō*, c'est une femme *ókpostsò lō*, c'est moi *mé' lō*.

f) Lorsque le verbe «être» a comme attribut un nom ou un adjectif commençant par une voyelle, il s'exprime par *kiā* ou *k'*:

Cette personne est une femme *ón'oyà ókpotsò ó' kia*, *ón'oy'ó' k' ókpotsò*; Dieu est un esprit *issi nēgh'e k'ólími*; je suis un ami *ikwe'kia í kiā*, *mé k'íkwe'kia*; tu es trop méchant *u k'í oyobè gbe*.

A la troisième personne on peut cependant employer la tournure *e*:

ón'oy'ikwe'kia mé lō cet homme c'est mon ami.

g) Quelques expressions où entre le verbe «être» sont:

Qui es-tu *gwe n'ó'a* (toi, qui), qui est-ce *ó'a k'ó*, c'est moi *mé lō* ou *mé kh'ó*, qui est celui-là *ó'a k'óí?*, c'est lui *lō lō* ou *lō k'óí*, qui est celui-ci *ó'a k'ónà?*, c'est toi? *gwe lō* ou *gwe k'ó* ou *gwe k'ónà?*, ce sont eux? *la k'ē*, qui sont ceux-là? *e'a k'ēli?*, qui sont ceux-ci? *e'a k'énà?*, c'est nous *ma k'ē* ou *ma k'énà*, nous sommes ceux que tu veux *ma k'én'u k'ē*, c'est ici *ana k'ō*, *ana lō*, c'est là *óboi lō*, *óboi k'ō*, ainsi soit-il *inio lō*, il y est *ó yōō*, il y était *ó' yā yōō*, il n'y est plus *ó giōō*.

63a. Le verbe «donner». *The, ya, na, gi*.

La préposition française «à» régissant le complément indirect du verbe «donner», se traduit par *ya* devant la première personne; par *nā* devant les troisième et deuxième personnes ou par *gi* devant toutes. Le sens de *the* est «prendre». *The ya mé* ou *thia mé* signifie donc «prendre pour moi»:

ó th'ó' ya mé, *ó th'ó' gi mé* il me le donne; *ó th'ó' nā(e)*, *ó th'ó' gīe* il te le donne; *ó th'ó' nāi*, *ó th'ó' giō* il le lui donne; *ó th'ó' ya ma*, *ó th'ó' gi ma* il nous le donne; *ó th'ó' na va*, *ó th'ó' gi va* il vous le donne; *ó th'ó' na la*, *ó th'ó' gi la* il le leur donne.

Il m'a donné qlqch. pour toi *ó th'émanà ya mé giē*, on ne pourrait pas dire *ó th'ëmana gi mé nāe*, sans changer le sens qui serait alors celui-ci: il m'a donné quelque chose au lieu de te le donner à toi.

64. Les verbes avec *ya* devant la première personne.

Tous les verbes qui demandent *ya* devant la première personne, ont *nā* devant les autres, sans adopter cependant la préposition *gi*:

Fais le pour moi *lu ó ya mé*, je le ferai pour toi *í rá luó nā(e)*.

Le pourquoi de ces deux prépositions reste jusqu'ici inexplicable.

65. L'adverbe «oul». *Ee, óya, oo*.

A une question posée sans le signe de l'interrogation *ma*, on répond par *ēē*; si l'interrogation renferme ce signe, on y répond par *óya*; l'assentiment à un ordre donné se traduit par *oo*:

L'as-tu fait? Oui. — *ú luó? ee*. — *ú mā luó? óva*. — Apporte-moi quelque chose! Oui. — *th'émanà gi mé? oo*.

66. La préposition «avec». *Lagi, gi, g', the*.

Comme la conjonction «avec» manque en kukuruku, il faut la remplacer par un mot équivalent. Il y a plusieurs moyen d'y arriver.

a) Si «avec» indique le moyen dont on se sert pour accomplir une action, il se traduit par *the* «prendre» :

Il agit avec prudence *o th'lgwè lu émanà* (il prend de la prudence pour agir), il l'a tué avec un couteau *o th'úwéthè gb'ó*, il parle avec volubilité *o th'émò nebu lóta*.

b) A défaut d'un nom équivalent, on le remplace par un verbe ou un adverbe :

Parlez-lui avec douceur *pun'égbè gw'émò yoi* (Soyez doux pour lui parler, ils le traitent avec bonté *e kiai égbè su-mi-su-mi*).

c) Dans certaines tournures il est nécessaire de le remplacer par la conjonction «et» *lagi, gi* ou *g'* :

Il vient avec moi *o gi me bá're* (lui et moi venons), *ma gi o ma bá're* (nous [pour je] et lui nous venons), il habite avec nous *o gi ma yé*, je viens avec mon père *ma g'éthà me ma bá're*.

d) Le pronom pluriel à la place du singulier est ce que j'appellerai, un pluriel anticipé. L'idée dominante de celui qui parle est de n'avoir pas été seul à faire l'action exprimée par le verbe; c'est ce qui lui fait commencer sa proposition par un pluriel. Cette règle pullule d'exemples :

ma g'oyà má-khò je me suis battu avec quelqu'un; *la g'ólooi e yú* il est en querelle avec sa femme; *ya g'lyokpa ya thué-mi* tu voles avec ton frère; *ma gilo ma né-tà* je cause avec lui; *lag'éthai e gbákanià* il travaille avec son père, l'homme qui s'est battu avec mon fils; *oyà ni la g'óvi me é khò* l'homme qui eux et mon fils se sont battus.

67. La conjonction «si». *Ka* et *tsakhe*.

«Si» suivi en français d'un temps autre que l'imparfait, se traduit par *ka*, dont la place est après le sujet: S'il vient, laisse-le entrer *o kã bá'de, zō fère*. Suivi de l'imparfait, il se traduit par *tsakhe* et réclame le conditionnel pour la proposition suivante :

S'il venait tu le laisserais entrer *tsakh'ò bá'de u kã zò fère*.

68. La conjonction *ebi-the* comme, lorsque, après que, pendant que, quand.

ebi-the réclame l'intercalation du sujet entre ses deux membres :

Lorsque mon père vint *eb'éthà me o the bá'de*, quand il fut venu *eb'ó kè the bade*, lorsqu'il viendra *eb'ò ké the rá bade*.

69. La locution conjonctive *ne-ni*.

Comme le premier membre de cette locution conjonctive a sa place fixée à la fin de la proposition qu'il sert à compléter, il ne peut pas servir de début à une inversion :

Avant que j'arrivai, il mourut. Traduisez: il mourut avant que j'arrivai *ó gù ne ni dère*.

70. La conjonction *zã* «de».

a) Cette conjonction a sa place avant le verbe. Quelques soient les expressions dont elle fasse partie, elle ne se déplace pas :

Pourquoi l'as-tu quitté? *em'ù za pi o yà?*, pour quel motif viens-tu? *todé'm'u za bá're?*, de quoi est-il mort? *úgwam'é-mè ó za gù?*, c'est d'ici que je gouverne *ana i za légie*, c'est de là que sortent les voleurs *óboi igiã-tò e za fèno re*.

b) Dans les propositions interverties et corrélatives, ce mot sert à marquer celles d'entre elles qui découlent des autres:

Si je te gronde, c'est que tu désobéis *en'i za gi e gwémò, todokh'u dítse*; c'est parce que tu désobéis, que je te gronde *todokh'u dítse, i za gi e gwémò*; c'est pour nous sauver qu'il mourut *todokh'o kh'iló rumi ma, ó za gù*; il m'a injurié, et je l'ai frappé *ó ténie me, in't za gbò*; il me l'a dit et je lui ai demandé si c'est vrai *ó gwò yo me, in'i zai ts'ó á fiétà*; il prit alors la parole et leur dit *ó za to émò otò re in'ó za yò la*.

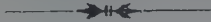
71. Les conjonctions *ini*, *lagi* «et».

a) *Lagi* sert à unir les noms et pronoms compléments, et *ini* les propositions. Ces deux conjonctions ne sont pas interchangeables:

Mon frère et moi avons défriché son champs et le mien, et nous sommes revenus *ma g'iyòkpa me ma pí'ewè me lag'itsòì ini má yère*; il crea le soleil, la lune et les étoiles *ó m'élè lag'úkì lag itatà*; il forma les eaux et les remplit de poissons; il forma les airs et les remplit d'oiseaux et d'autres êtres ailés *ó ses'émè y'otò, in'ó ku'ésè yo; in'ó ses'idamità, in'ó ku'ipiamì lag'ilàlàmi yo*.

b) A l'exception des infinitifs terminés en *mi*, *lagi* ne peut pas joindre les autres temps et modes des verbes. Si deux ou plusieurs verbes expriment des actions corrélatives, on les juxtapose; si les actions en sont par trop disparates, on en forme des propositions complètes:

Le fleuve a eu une crue et une décrue *ósiml ó rè, tsi*; ils viennent et s'en vont *e kiá're kiá*; ils entrent et sortent *e fé're, fé*; il mourut et se ranima *ó gù, giò*; j'ai appris et désappris *t wèna, yèya*; il ne fait que boire et se quereller *o d'ániò, inò za kē émò*; il travaille et va à la chasse *o gbákanià inò lu ésuà*; danser et chanter lui plaisent *ókhaúgbèmi lag'ó khàúpimi e kpò ó*.



Fadenspiele in Matupit, Neupommern.

Von P. GEORG BÖGERSHAUSEN, M. S. C., Matupit, Neupommern.

Geradeso wie in der Heimat die Mädchen durch das Ineinanderschlingen eines Bindfadens allerlei Figuren hervorbringen, so ist auch das *veveuka* oder Fadenspiel ein Lieblingsspiel für Mädchen und Weiber auf der Gazellehalbinsel. Besonders zur Zeit, wo die Brotfrüchte ansetzen, wird dieses Spiel betrieben und die Eingebornen sagen dann *di veveukapa ra kapiaka* (man spielt das Fadenspiel, damit die Brotfrüchte hervorkommen). Die kleine Endsilbe *pa* deutet auf den Erfolg hin; also ohne *veveuka* würden die Brotfrüchte nicht gut. Andere meinen, daß nur zu diesem Spiel gegriffen wird, weil man sich auf eine reiche Brotfruchternte freut.

Ist nun einmal dieses Spiel an die Reihe gekommen, so sieht man beinahe jedes Mädchen mit einer Schnur, welche es gewöhnlich drei- bis viermal zusammengeschlungen quer über Schulter und Brust trägt, wie Soldaten den zusammengerollten Mantel. Kaum sitzen ein paar Evastöchter im Schatten, und schon beginnt dieses Geduldspiel. Unzählige Figuren und Formen werden hervorgezaubert, die Geschickteren gelobt, die Unbeholfenen getadelt oder ausgelacht; gelingt's der einen nicht, die gewünschte Figur zu machen, so reißt ihre Nachbarin ihr einfach die Schnur aus der Hand und versucht's besser vorzumachen, und so können die Spielerinnen Stunden ohne Längeweile verbringen.

Der Bindfaden zu diesem Spiel wird von den Weibern selbst verfertigt. Im hohen *alangalang*-Gras wachsen Schlingpflanzen (*a makum*), eine Art Winde, deren Ranken bei den Blätteransätzen zerstückelt werden (*di pa ia*). Die Rinde wird mit den Zähnen abgezogen und das Innere weggeworfen (*di kat ia*). Mit dem scharfen Schalenrande einer Muschel (*a kina*) wird das Grüne von der Rinde abgestreift (*di pakate ma ra pin*). Man gewinnt auf diese Weise weiße Fasern, die an der Sonne getrocknet, dann gespalten und meistens auf dem Schenkel mit den Fingern und der flachen Hand zu einem Bindfaden gedreht werden (*di kulalag ia*). Etwas Kalkstaub macht die Arbeit leichter¹.

Nun ist die Schnur fertig, die beiden Enden werden zusammengeknotet, das Spiel kann beginnen. In dem Spiel herrscht eine große Mannigfaltigkeit.

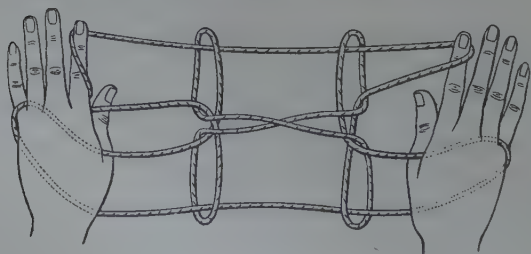


Fig. 1.

Bald werden Tiere, bald Blätter, bald Gegenstände oder Personen oder Teufel vorgeführt. Bis jetzt habe ich an die 40 Bindfadenspiele gesehen oder nennen hören, von denen ich hier einige beschreibe.

Fig. 1. (*A ura davapia* zwei Bienenkörbe.) Es sind dies zwei

in der Blanche-Bucht zwischen Matupit und Malaguna am Eingang vom Simpsonhafen gelegene Felsblöcke. Der eine über 30 m hohe ragt ziemlich gerade hinauf; der andere ist kleiner,

¹ Auf gleiche Weise erhält der Eingeborne auch den Bindfaden für seine Fischnetze,

zackig und verwittert; auf diesem lebten ehemals 70 Leute. Die beiden Felsen sind uralte, und nur noch eine Sage erzählt von ihrem Ursprung.

Fig. 2. (*A babañ na tabaran* die Teufelshöhle.) Teufel und Geister hausen gewöhnlich in Höhlen und an geheimnisvollen Stellen. Man sieht in der Figur ganz deutlich den Ein- und den Ausgang.

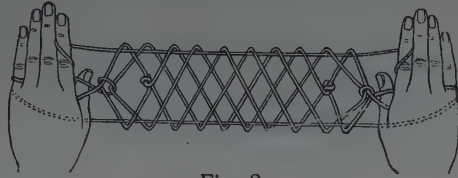


Fig. 2.

Auch Tiere, meistens Vögel, werden dargestellt. So z. B.: *a ura malip* (die beiden kleinen Papageien), *a kakaruk* (das Huhn), *a kotkot* (der Rabe).

Fig. 3. (*A daula* der Fregattenvogel, welcher bei Nordweststürmen gegen den Wind anschwebt.) Die weitläufigen Fäden im Bilde sollen das veranschaulichen.

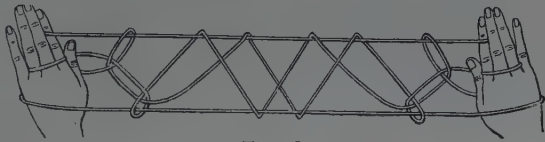


Fig. 3.

In Fig. 4 (*a balu* die Taube) erscheinen die Fäden viel gedrängter. Außer der gewöhnlichen produziert dann das Spiel noch *a balu vaira* (die fremde Taube).

Fig. 5. (*A bongalalit* ein Fisch.) Der Bindfaden teilt sich so, daß er drei sich schneidende Flächen darstellt, weil der Fisch *a bongalalit*, ein glatter Fisch, breite Rücken- und Bauchflossen hat.

Auch Gegenstände sucht man darzustellen. So: *a okor a baul* (die Mangrovenbaumwurzel), *a inar na ngalip* (der Galipbaumzweig), *a inar na panau*

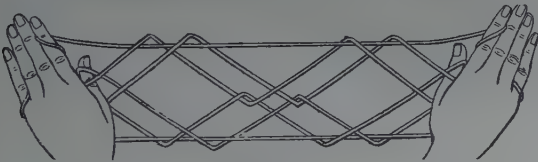


Fig. 4.

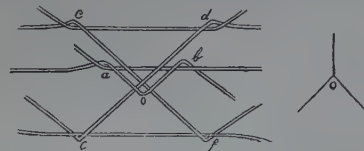


Fig. 5.

(der Uferbaumzweig), *a mapina baribara* (das Blatt des Baribarabaumes), *a pakar* (das Fischnetz).

Selbst der Teufel muß erscheinen, und zwar *a tabarau ininaolo* (der böse Geist), welcher auf den Bäumen lebt und von Zeit zu Zeit so groß wird, daß er an die reifen Bananen reicht, sie dann ißt und wieder verschwindet.

Fig. 6. (*A bolo na parau* die Rahe eines Segelschiffes.) *A parau* heißt das Schiff eines Weißen oder auch der Weiße selbst.

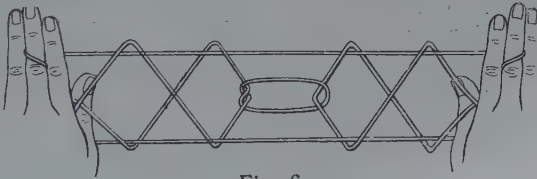


Fig. 6.

Fig. 7a. (*A vo tuna* eine Ruderpaddel, womit die Eingebornen sich auf ihren ausgehöhlten Auslegerkähnen auf dem Meere fortbewegen.)

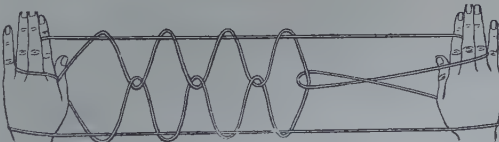


Fig. 7a.



Fig. 7b.

Fig. 7b. (*A vo takip.*) Derselbe Gegenstand, nur daß ein Unglück passiert ist, die Paddel ist abgebrochen.

Fig. 8a. (*A talavavinun* die zehn Ruderkameraden, wie sie in regelmäßigen Abständen auf dem Auslegerkahn sitzen.) Es muß bemerkt werden, daß das Bild tatsächlich nur acht vorführt. So genau kommt es der Spielerin

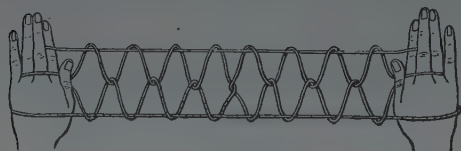


Fig. 8a.

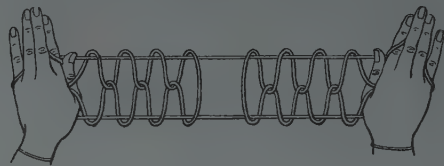


Fig. 8b.

auf die Zahl nicht an. Zahlbegriffe und Zählen gehören ja bekanntlich nicht zu den starken Seiten der Eingebornen.

Fig. 8b. (*A talavavinun varbaiai* die Ruderkameraden geteilt.) Die Ruderer haben sich entzweit und sind von einander abgerückt.

Eine andere Figur führt ein Weib vor mit einer Mangofrucht. Wieder eine andere eine junge Frau; ein Ruck und das Bild ändert sich, an Stelle der jungen tritt blitzschnell eine alte.

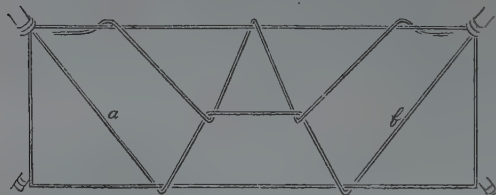
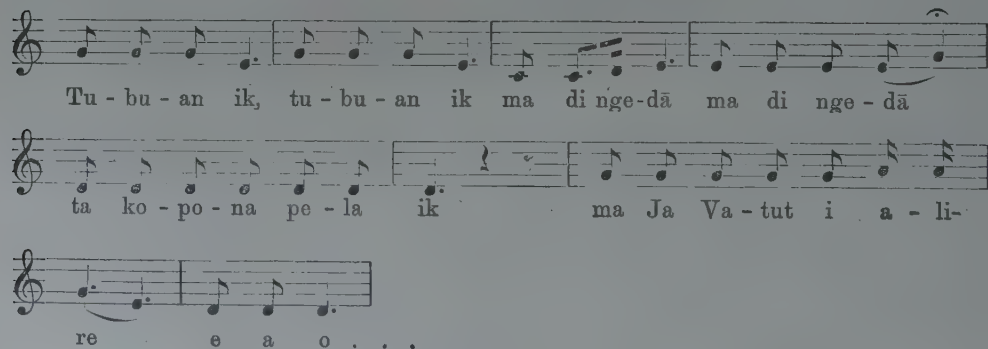


Fig. 9.

Fig. 9. (*A tubuan ik* eine kleine Alte.) Diese Figur (mit Gesang- und Tanzbegleitung) erheitert die Spielerinnen. Die Figur hat Ähnlichkeit mit dem Tumbuantänzer; *tubuan ik* heißt aber auch eine kleine Alte. Nachdem

das Bild fertig ist, greifen die beiden Daumen den Faden in *a* und *b* und die kleine Alte tanzt auf und ab. Dabei wird gesungen:



„Das alte Weibchen, das alte Weibchen, man schlägt es, man schlägt es, ein klein bißchen Muschelgeld her und Ja Valut zieht es schwimmend heran.“

Den Sinn konnte keiner sagen. Ob eine bestimmte Begebenheit im Hintergrunde steckt, wo eine Alte von ihrem Manne Schläge bekam?

Fig. 10a. (*To Gea* der Tänzer wird vorgeführt.) (Gesang- und Tanzbegleitung.)

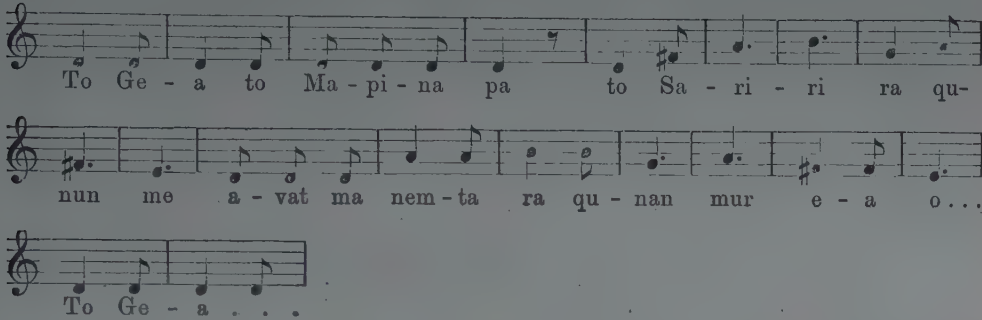


Fig. 10a.



Fig. 10b.

Fig. 10b. (*To Gea* der Tänzer tanzt wirklich.) Diese Figur kommt zustande, indem mit den Daumen die Fäden *a* und *b* von Fig. 10a auf- und abwärts gedrückt werden.



„Das ist *To Gea*, alias Herr Taroblatt, oder auch: der nicht im Gehöft stille sitzen kann, seht ihn und ihr auch, die ihr im folgenden Gehöft seid *eaoo...*“

Fig. 11. (*A vangan* eine Brücke.) Eigentliche Brücken hatten die Eingebornen nicht. Sie nannten so einen Wall von Steinen, der ins Meer hinausführte.

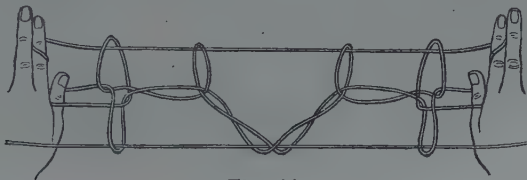


Fig. 11.

Fig. 12. (*A marum* die Nacht.) Hier ist die Fadenverschlingung groß. Es soll dadurch das Dunkel der Nacht versinnbildet werden. Gleich darauf

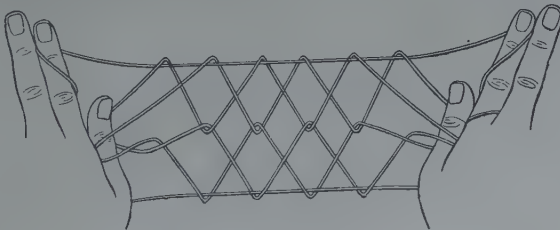


Fig. 12.

lassen die Spielerinnen gewöhnlich ein anderes Bild folgen (*a marum tuna* die tiefe Nacht), wo die Verschlingungen des Fadens noch verwickelter sind. Darauf kommt dann *a potol* (die Morgendämmerung), und endlich

Fig. 13. (*A mata na keake* die Sonne.)

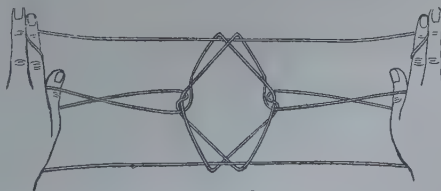


Fig. 13.

Fig. 14. (*A kip na kalagi ai Terā* ein kleiner Haarschmuck für Tera.) Ein Haarschmuck in der Form eines Zahnradchens mit einem Durchmesser von etwa 4 bis 5 cm.

Fig. 15. (*A po na beñabeñe* das Nest eines kleinen Vogels, der sich scharenweise im *alang-alang*-Gras aufhält.) Zur Erzeugung dieser Figur,

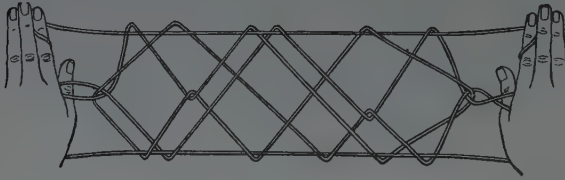


Fig. 14.

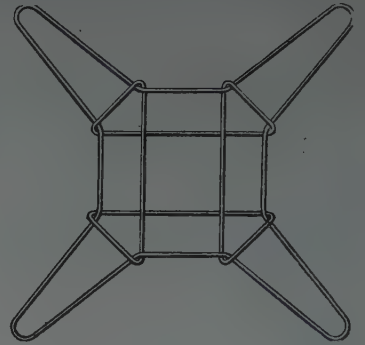


Fig. 15.

eines regelmäßigen Gebildes von Recht- und Dreiecken, sind zwei Fäden, bzw. zwei Spielerinnen vonnöten. Die Ausführung ist meist eine sehr akurate.

* * *

Über den Ursprung des *veveuka* ermittelt man von den Eingebornen nicht viel. Die Alten taten so und so tun auch wir, das ist die stereotype Antwort, die man auf diesbezügliche Fragen erhält.



Mariage et Noce au Liban.

Par l'abbé BÉCHARA CHÉMALI¹.

§ 1.

1° Age et époque des unions. — 2° La dot — biens paraphernaux. — 3° Fécondité et émigration.
— 4° Situation de la femme. — 5° Vertus morales. — 6° Terminologie.

1° On se marie de bonne heure au Liban; les jeunes gens de vingt à vingt-cinq, les filles de quinze à vingt ans. Un célibataire de trente ans est une exception, du moins dans les classes moyenne et pauvre.

Les mariages se célèbrent à toutes les époques de l'année, mais c'est généralement dans la semaine qui précède le temps du carême, semaine dite des carnavals *al-mrafi* المرافى, que la plupart des unions se concluent. Le jeudi est réputé le meilleur et le plus propice pour la célébration des noces. Un vieil aphorisme dit, en effet, que le jeudi est le jour le plus favorable aux nouveaux époux: *'aḥsan 'arys, 'arys 'il-ḫamys* أحسن عريس. عريس الخميس.

L'inclination mutuelle des deux époux est le premier mobile de leur union, inclination présupposant l'agrément des parents, voire même leur impulsion et leur choix. On entend quelquefois parler du rapt d'une jeune fille (*našl* نشل), mais c'est l'exception, et la plupart du temps, l'enlèvement simulé a été prémédité d'avance avec la jeune fille et même avec les parents.

2° La question d'argent était autrefois bien secondaire, et on peut dire qu'elle l'est encore pour la masse du peuple. Dans le parler populaire on dit: Ne prenez point le singe (personne laide) en raison de son argent; l'argent coule et le singe reste dans son premier état (*la taḫod 'il-kird ṭam'an bmalou byrouh 'il-mal wibyḡka-l-kird 'ala ḡalou* لا تأخذ القرد طمعاً بماله. يروح المال ويبقى القرد على حاله). La dot proprement dite n'a pas de nom connu du peuple, et c'est par une périphrase comme la suivante, qu'on rend cette idée: Combien lui donne-t-on *ḡaddaš byṭla' ma'ha* قَدَيْشْ يِطْلَعْ مَعَهَا². De nos jours, on a donné droit de cité au mot européen, et on dit communément: *ad-doṭa* الدوتا.

Nous aurons à parler dans le cours de cet article du trousseau *aj-jihaz* الجهاز, mot très répandu et qui comprend en général tout ce que la femme apporte en mariage. Trois autres termes désignent également les biens matrimoniaux de l'épouse, selon leur diverse provenance; ce sont *an-naḡd* النقد, biens donnés par le mari, *an-noḡout* النقوط, biens donnés par les parents de l'épouse, *aš-šawbšy* الشوبشه cadeaux faits à l'épouse par les amis de la famille. Ces différentes sortes de biens sont paraphernaux, et la femme en dispose à son gré. Mais ces mots sont déjà désuets comme les usages auxquels ils se rattachent; tandis que le mot *doṭa* dot est de plus en plus en usage.

3° Le détestable égoïsme, qui ne cherche dans le mariage qu'une satisfaction de la nature, est inconnu au Liban. La plus cruelle angoisse d'un ménage, c'est de n'avoir pas d'enfant; par contre, la meilleure joie d'un foyer

¹ Voir l'abbé BÉCHARA CHÉMALI, «Mœurs et usages au Liban»: La mort et les funérailles, «Anthropos», IV (1909), p. 37—54; «Naissance et premier âge au Liban», «Anthropos», V (1910), p. 734—747, 1072—1086.

² قدر أى شىء.

c'est la naissance d'un enfant mâle, naissance toujours saluée par des fêtes et des réjouissances. Les Maronites sont très prolifiques, et les enfants sont considérés comme une bénédiction du ciel. Les familles de dix, douze enfants ne sont pas rares. «Dieu qui donne l'enfant, pourvoit lui-même à sa subsistance» (*allah bya'tylwalad wibybat rizkou ma'ou* الله يعطي الولد ويبعث رزقه معه), se dit-on communément, et on se serre un peu plus, pour faire place au nouveau venu.

En raison de cette fécondité, le pays s'est trouvé trop petit et trop pauvre pour suffire à ses enfants. Le Liban a 6500 km carrés de superficie et une population de plus de 400 mille habitants. L'émigration a commencé de là, et elle va tous les jours en augmentant, enlevant chaque année à la montagne, une partie de ses forces vives et la fleur de sa jeunesse. A tout point de vue, spécialement par rapport à la descendance, l'émigration a été très nuisible au Liban; elle tend à dépeupler ces centres et ces villages autrefois si animés et si vivaces. On rencontre à peine quelques marmots là où on voyait autrefois des centaines d'enfants, et la moyenne des naissances dans la plupart des villages est réduite à deux au trois de sept et huit qu'elle était.

4° La femme est la compagne et non l'esclave de l'homme. Le mari fait le gros ouvrage, la femme s'occupe du ménage; mais elle ne manque pas au besoin de donner un coup de main à son mari, et de manier la pelle et la pioche, surtout à l'époque des semis et des moissons. Le contact des Infidèles et des Musulmans en particulier, a rabaissé un peu la dignité de la femme et amoindri ses droits. On rencontre, même de nos jours, des personnes, qui, en parlant de la femme, disent toujours: «sauf respect الله أحلك 'ajallak 'allah»; comme si la femme était une chose immonde. Un fait plus commun, c'est qu'on ne parlera jamais des couches d'une femme sans répéter le fameux mot: «sauf votre respect». Devant les étrangers et les hôtes, les femmes ne paraissent que rarement, et ne prennent presque jamais part aux repas communs, quelque instance qu'on leur fasse. La femme est dépréciée aussi devant la loi, elle est considérée comme étant d'un rang inférieur à l'homme; sa part de l'héritage paternel est la moitié seulement de celle des garçons.

5° La simplicité, la modestie et une grande réserve ont toujours été l'apanage de la femme libanaise. L'usage de se farder, assez répandu de nos jours, était inconnu, il y a quelques années; la santé et la fraîcheur naturelle formaient le meilleur et l'unique ornement de la femme. Par modestie, la fiancée ne prononçait jamais le nom de son futur, encore moins s'entretenait-elle avec lui en public ou en particulier; elle fuyait même sa présence et à son approche elle courait se cacher. Qui plus est, on a vu des femmes mariées, mères déjà de plusieurs enfants, se garder de prononcer le prénom de leur mari, ou de dire «mon mari»; elles se servaient de périphrases comme celles-ci: «le fils de mon oncle» (*'ibn 'ammy*) ou «le père d'un tel» (*'abou foulan*) quand elles ne peuvent pas mieux.

6° On donne aux nouveaux mariés les noms de *'arys* عريس et de *'arous* عروس¹, et cela pendant toute la durée des fêtes nuptiales et les quelques mois

¹ Pour عروسة et عروس.



Anthropos X—XI.

Jeune mariée libanaise coiffée du *tentour*.

qui suivent le mariage; souvent même, on leur donne cette appellation jusqu'à ce que la femme devienne mère. Longtemps aussi avant le mariage, on appelle les garçons *'arys* et les jeunes filles *'arous*, expressions qui équivalent à «frais garçon» et «fraîche fille». Ainsi, pour demander à un père des nouvelles de ses enfants, on lui dira: «Comment vont vos époux» (*kyf ḥal 'irsanak*); pour louer et admirer un bambin, on dira: «C'est un époux.»

Les deux époux s'appellent entre eux «cousins et cousines» (*'ibn 'ammy, bint 'ammy*). La femme appelle son beau-père et sa belle-mère «oncle et tante». Plus généralement, la belle-mère est dite «la femme de son oncle» (*'imra'at 'ammha*), rarement *ḥamatha*; cette dernière appellation rappelle l'animosité qui existe partout entre la bru et sa belle-mère, animosité passée au Liban en proverbe¹.

Le beau-fils s'appelle *sohr* صهر, et un aphorisme commun dit que «le gendre est un bâton de la vieillesse» *'as-sohr sandat 'aḍ-ḍahr* الصهر سدة الظهر².

Le parrain et la marraine des nouveaux époux sont dits *aš-šbyn* الشبين et *aš-šbynat* الشبينة; ils sont témoins attitrés du mariage et doivent d'office faire les honneurs de la fête aux conviés.

Les personnes envoyées pour amener l'épouse à son futur, sont appelées *'arrasy* عراسي terme que nous rendrons par «cortège nuptial, envoyés aux amis de l'époux». Il y a bien d'autres appellations particulières que nous signalerons en leur lieu.

§ 2.

1° Consultation des parents. — 2° Le contrat et les arrhes. — 3° Les fiançailles.

1° Le père du futur, et à son défaut l'oncle ou un des plus proches parents, se rend avec une députation des siens, dans la famille de la jeune fille, pour présenter la demande officielle des fiançailles. «Nous venons, dit-il au père de famille, demander votre fille pour notre enfant (*bidna bintkom libnna*).» «Soyez les bienvenus, leur répond-on, votre proposition est ce qu'il y a de plus cher à nos cœurs; c'est une distinction que vous nous faites, et nous nous garderons bien d'y manquer» (*'ahla wsahla la 'a'azz wla 'arla, naḥn bysyr lana ḥaš-šaraf wminḵoul baṭil*). «Bien plus, ajoute le père de la future, si nous n'avions point de fille, nous irions en chercher à votre enfant. Mais il nous faut préalablement, consulter la mère de la jeune fille, ses frères, ses sœurs, ses oncles et toute notre parenté et aviser la fille elle-même; en tout cas, nous espérons que tout se fera selon votre désir.» Sur ce, l'on se sépare; la première démarche est faite.

Peu de temps après, une seconde députation se présente. «Nous avons avisé et convié nos parents, dit le père de famille; ils sont tous présents et chacun répondra pour soi.» «Vous êtes le père de la jeune fille, répondent les parents, et vous agissez au nom de nous tous.» «Je suis son père, il est vrai, mais vous êtes ses parents, et vous la chérissez autant et plus que moi, comme vous chérissez son prétendant; c'est donc à vous de décider de cette affaire.»

¹ *Mitt il-ḥama wil-kinny* مثل الحمأ والكنة.

² Littéralement: Le gendre est l'étai du dos.

Après cette formalité, on interroge la jeune fille, qui répond en ces termes : «Vous êtes mon père, et je ne puis qu'accéder à votre désir; j'agréé la main de celui que vous me choisissiez pour fiancé (ou pour mari).» Enfin, le consentement est donné, et on fixe le jour pour conclure le contrat et donner les arrhes.

2° Au jour marqué, le jeune homme, accompagné d'un brillant cortège de parents et d'amis, se rend chez sa future. Les arrhes ou cadeaux du fiancé, appelés *'alameh* علامه, sont déposés sur un riche plateau et solennellement bénis par le curé qui préside la cérémonie. Quelques bijoux, comme bracelets, pendants d'oreille, bagues, etc. et un surtout sans manches, appelé *baxxouryyé* بخورية, composait autrefois ce cadeau. De nos jours, le fiancé dépose une certaine somme d'argent, en rapport avec son rang et sa fortune. L'expression usuelle pour désigner les fiançailles est *'al-xoṭbat* الخطبة; tandis qu'autrefois on disait : «un tel a jeté son dévolu sur une telle» *foulan haṭṭ 'alamat foulany* فلان حظ علامه فلاة, littéralement, il a mis un signe, un signalement sur une telle. La jeune fille, de son côté, offre à son fiancé quelque cadeau de son propre travail : un foulard en soie brodé, une bourse à tabac, un riche scapulaire de la Vierge, une calotte richement travaillée, etc. On dresse une liste des objets offerts de part et d'autre; le curé et deux ou plusieurs témoins y apposent leur signature.

3° Puis, le curé rédige un acte officiel du contrat, après s'être assuré de nouveau du consentement des parents des deux prétendants, qui sont gérants au nom de leurs enfants. Voici en quels termes, le contrat est rédigé : «Nous, un tel et un tel, avons assisté aux fiançailles de J. et de M. et avons remis comme arrhes à la fiancée telle et telle chose... En foi de quoi, nous avons rédigé et signé cette pièce.» On fait fête ensuite; les deux fiancés tout chargés de compliments; les chants de joie se prolongent bien avant dans la nuit.

Le fiancé visite de temps en temps les parents de sa future, mais celle-ci montre une grande réserve. Les cœurs seuls se parlent et l'affection n'en est que plus intense; aussi les alliances étaient-elles autrefois, bien plus heureuses que de nos jours où la familiarité a succédé à la réserve. Un an après les fiançailles, un grand dîner est donné dans la demeure de la jeune fille, mais aux frais du fiancé; c'est ce qu'on désigne par l'expression *byekṭa'on kaṭy'a* يتقطوا قطيمه; et la fiancée est avertie de la célébration prochaine du mariage.

Il va sans dire, que le jeune homme qui manquerait à sa parole perdrait les arrhes et subirait une forte peine. Si c'est la jeune fille qui se ravise, et c'est l'exception, elle devrait rembourser tous les frais et dommages.

Mentionnons à titre de document, une formalité désuète d'autan. A l'occasion du mariage ou des fiançailles de leur fils ou de leur fille, les paysans (*fallah* فلاح) devaient apporter aux seigneurs du pays, émirs ou cheikhs, un présent appelé *xidmy* خدمه, comme une balle de café ou un pain de sucre, et leur demander un permis appelé *'al-ma'zounyyé* المأذونية. On disait alors : *xodna xidmy liš-šayx wjibna warkat 'al-ma'zounyyé* خدنا خدمه الشيخ وجبنا ورقة المأذونية. S'il s'agissait du mariage, le permis prenait le nom de *warkat 'an-nikah* ورقة النكاح. A cette occasion, les seigneurs exigeaient des paysans, le baisemain,

selon la vieille coutume, en signe d'obéissance, d'hommage et d'humilité respectueuse. Le *fellah* devait se courber, se mettre à genoux devant le seigneur et sa femme et leur baiser la main, comme il faisait aux membres du sacerdoce. C'était une marque de servilité¹.

§ 3.

1° Demandes en mariage. — 2° Le trousseau.

1° De nos jours, les fiançailles deviennent de plus en plus rares, et les demandes en mariage exigent alors plus d'une formalité et d'une démarche préparatoire. Le jeune homme fait choix de sa future, et s'assure préalablement de son consentement. Puis, il s'en ouvre aux parents de sa prétendue, personnellement ou par l'intermédiaire d'un tiers. Alors seulement, les parents du prétendant se rendent dans la demeure de la future, pour présenter la demande officielle en mariage. Ils sont sûrs de ne pas se heurter à un refus.

Après les civilités d'usage, le père du jeune homme présente sa requête en ces termes: «Une chose nous amène à vous; notre fils aspire à la main de votre fille (*lana mayl 'indkom 'ibnna lou xaṭir bibintkom*).» La réponse est très polie, mais évasive, comme ci-devant pour les fiançailles: «Cette nouvelle nous cause le plus grand plaisir; mais il nous faut auparavant consulter nos parents.» On cherche ainsi à gagner du temps, espérant peut-être un meilleur parti, ou pour ne pas sembler vouloir trop tôt se débarrasser de leur fille. La députation se retire, promettant bien de revenir le lendemain. La réponse définitive n'est donnée qu'à la deuxième ou troisième entrevue. On traite alors des conditions du mariage, spécialement du trousseau et du *naḳd*.

2° Le *naḳd*, comme il a été dit, est une somme d'argent que le mari assure à la femme, en cas de survie ou de séparation. C'est le prix de la défloration, appelé par les canonistes «Morgengabe», la somme n'en est pas déterminée, mais elle équivaut généralement à la dot et au trousseau de la mariée. Dans la classe moyenne du peuple, le montant du *naḳd* ne dépasse pas cinq cents piastres.

Les parents de la jeune fille fournissent le trousseau *'al-jihaz* الجهاز qui est formé d'une literie complète, d'un coussin dur (*masnad* مَسْنَد), d'un petit lit carré pour s'asseoir (*torraḥa* طَرَا حَة), d'une caisse (*ṣandouḳ* صَنْدُوق) ou armoire (*xazany* خَزَانَة) et du linge ordinaire.

Une pièce importante du trousseau était autrefois le tantour et la tasse. Le *tantour*² est une coiffure longue, de 30—40 cm, de forme pyramidale et toute en argent, qui se porte droit sur le front ou penché sur l'oreille en forme de corne³.

La tasse (*aṭ-ṭasy* الطَّاسَة) est une coiffure aussi, mais de forme ronde et de la grosseur de la tête. Elle est aussi toute en argent, et valait de cinq cents à mille piastres. Posséder une tasse valant cinq cents piastres, était une

¹ JOUPLAIN, «La question du Liban,» p. 366.

² On dit aussi *dawṣak* دَوْشَاك mot turc.

³ طَنْطُور.

⁴ L'habillement et la coiffure présentent une matière riche et pleine d'intérêt et méritent un article à part.

marque de distinction, et les vieilles femmes disaient avec fierté: «Ma tasse fera les frais de mes funérailles (*ṭasty biḳdadysy*¹).»

Le prétendant doit payer la robe nuptiale, fournir quelques bijoux à sa future et un nécessaire de toilette.

Dans le Bilad-Béchara (Haute Galilée), où les émigrés maronites du Liban sont mêlés aux populations druzes et musulmanes, le jeune homme paie sa future, argent comptant. Le prix varie de cinq cents à deux mille piastres, selon la condition de la famille, la richesse du prétendant et le mérite de la jeune fille. Chacun des parents touche une partie du prix ou *mahr* مهر, selon son degré de parenté, comme pour le partage d'une succession. Au Liban, cet usage est inconnu, et à toutes les questions qu'on fait à ce sujet, les plus vieux répondent par une négation formelle et s'indignent d'un pareil marché. Pourtant, dans les chants communs des noces, plus d'un rappelle cet usage en termes formels (ref. § 12). Tout ce qu'on peut conclure de ce fait, c'est que ces chants sont d'importation musulmane.

En dernier lieu, on fixe le jour du mariage et celui où on doit faire les emplettes pour la fête. Ce jour dit *yawm 'at-tahwyjy* يوم التحويج fait partie intégrante du programme; parfois il est renvoyé immédiatement après l'union conjugale, de peur que l'un des partis ne manque à sa parole et qu'on ne fasse des dépenses inutiles.

§ 4.

1° Les invitations. — 2° Le henny.

1° Un ou deux jours avant la noce, le père et la mère des futurs époux choisissent deux personnes de confiance, et les prient d'aller annoncer oralement la joyeuse nouvelle à leurs parents et amis, et les inviter à venir prendre part aux réjouissances. Le futur époux, accompagné de son père et de sa mère, doit aller en personne, convier ses plus proches parents, oncles, cousins germains, etc., ses voisins, les cheiks et les notables de l'endroit. Les personnes chargées des invitations se mettent en marche de bonne heure; ils ont bien du chemin à faire et bien des foyers à visiter. Partout elles sont accueillies avec empressement, aspergées de parfums et chargées de compliments; partout aussi on leur présente des rafraîchissements, des sucreries et un verre de liqueur. C'est de tradition.

Les invitations se font en ces termes: «Nous célébrons le mariage de votre enfant, un tel, puissent de telles joies visiter vos foyers! Nous venons vous prier de nous honorer de votre présence (*bidna nkallil 'ibnkom foulan 'inšallah 'ala ḳbal 'il-afrah 'indkom mnitrajjakom tšarrfouna*).» L'homme présente une invitation spéciale de la part du père de l'époux, la femme de la part de la mère: «Je viens, dit-il, vous inviter à la fête, au nom de l'époux, de son père, de sa mère; veuillez vous y rendre, car sans vous notre joie ne serait pas complète.»

Les invités répondent: «Vous ne pouviez nous annoncer une plus joyeuse nouvelle: nous nous rendrons à la fête sans invitation, car l'époux nous est

¹ Littéralement: Ma tasse suffira pour les messes à faire dire, pour le repos de mon âme.

plus cher que notre propre enfant; puissiez-vous tous les jours et avec le même empressement nous apporter de pareilles nouvelles!»

Ainsi de part et d'autre, on lutte de prévenances et de bons mots; et la cérémonie recommence à chaque nouvelle invitation. Si on trouve une porte fermée, on fixera à la serrure une branche verte ou une fleur en signe de son passage.

2° La veille du mariage, jeunes filles, parents et amis se rendent chez la future pour la veillée dite du henny (*laylat-il-hinny*). La soirée se passe gaiement; avant de lever la séance, on fait une pâte avec une poudre appelée «henny», composée des feuilles de l'arbuste de ce nom et qui a la propriété de teindre en rouge. La pâte est appliquée aux mains, au moyen de petits bandeaux qu'on enlève le lendemain. Les jeunes gens se teignent le petit doigt seulement, les jeunes filles et les enfants tous les doigts et le dos de la main; les personnes mariées se teignent à leur guise. Les vieillards et les personnes en deuil ne prennent pas part à cette cérémonie.

§ 5.

1° Les envoyés de l'époux. — 2° Préparation de l'épouse. — 3° Préparation de l'époux. — 4° Cortège nuptial.

1° Le jour des noces est enfin arrivé. Dans la matinée, l'époux envoie aux parents de sa future un exprès chargé de leur remettre un cadeau de vin, d'araki et de toutes sortes de sucrerie pour la fête. Le prétendant est censé faire, à lui seul, tous les frais de la fête. Un petit détail confirme cette assertion: avec le cadeau envoyé, on trouve quelques paquets de bougies nécessaires pour la cérémonie de toilette.

Dans l'après-midi, une première députation se met en route; elle est composée d'un homme et d'une femme appelés *farrašy* فَرَّاشَة; ce sont comme les précurseurs des amis de l'époux, chargés de leur préparer la voie, de prévenir les parents de la future, de faire les préparatifs de la fête et spécialement de préparer la future et de lui faire la toilette de noce. A cet effet, la femme porte un nécessaire complet de toilette: peigne, savon parfumé, épingle, rubans de soie, de l'eau de senteur, etc.

2° Après les compliments d'usage et un moment de repos, la femme demande l'autorisation de parer la future qui est encore en mise ordinaire. C'est en effet à la femme de confiance, envoyée par l'époux, à faire à la future sa toilette de fête, à la parer de sa robe nuptiale et de ses bijoux, comme pour s'assurer de sa beauté, de son état de santé et peut-être même de sa virginité. Mais sur ce dernier point, je n'ai pu recueillir aucun renseignement certain. Contrevenir à cet usage serait regardé comme une injure et de bien mauvais aloi.

— «Il est temps de parer notre épouse», dit la femme en question, et elle invite toutes les femmes présentes à prendre part à la cérémonie. Elle mène ensuite sa protégée demander la bénédiction de son père et de sa mère, du curé ou du sheik présent, en leur baisant la main. Puis, retirée dans un appartement privé, ou dans un coin de la maison, faute de mieux,

elle lui lave les mains et la figure, lui peigne les cheveux, la revêt de la robe nuptiale et la pare de ses plus riches bijoux, sans oublier de lui enduire les yeux de collyre et de l'imprégner d'eau de fleurs d'oranger. Cette cérémonie est connue sous le nom de *jalwat-al-'arous* جارة العروس de *jala* جلى «parer», «orner»; expression que nous rendons par «préparation de l'épouse». La langue française n'a pas que je sache, un terme plus propre pour cette désignation.

Pendant tout le temps que dure la cérémonie, le chœur des jeunes filles ne cesse de réciter des chants de circonstance, chants tout à fait typiques, et qui expriment mieux que nous ne saurions le dire, toutes les particularités de cette cérémonie. Nous citerons ces chants dans le paragraphe suivant.

La future, parée de ses plus beaux atours, pomponnée et toute brillante de fraîcheur et de santé, est reconduite à la salle de réunion, au milieu des zalarits et des acclamations générales, escortée de mille lumières. Un siège en éminence lui est préparé; elle y monte et s'y tient debout, jusqu'à ce que tout le monde se soit assis. Elle ne parle pas, mais elle tient la main, légèrement posée sur le front; remerciant par ce geste muet, des ovations dont elle est l'objet, tandis qu'une autre personne répond pour elle aux compliments.

Autrefois, après les premières ovations, on couvrait le visage de l'épouse d'un voile de fin tissu, voile qu'elle gardait pendant toute la durée des fêtes nuptiales. Plus d'un vieillard rapporte le fait et en a été même témoin oculaire. A des moments donnés, par exemple pour faire honneur à certain visiteur, on découvrait le visage de la mariée; c'est ce qu'on désignait aussi par l'expression *jala-l-'arous*, expression qui prend alors une acception différente de la première, et signifie «découvrir et montrer la mariée» tandis que dans la première elle signifiait uniquement «parer». La mariée est debout, on allume deux bougies à ses côtés; le voile est tiré et les chants éclatent. Quand les chants finissent, le voile retombe, et elle se remet sur son siège immobile et silencieuse.

3° Une autre cérémonie non moins intéressante, a lieu dans la demeure de l'époux. Les amis de l'époux et ses plus proches parents sont priés de venir assister à sa toilette. L'invitation se fait en ces termes: «L'époux veut se faire la barbe, si vous voulez bien venir y assister.»

Le barbier-coiffeur déploie tout son talent, et reçoit un gros pourboire ou un riche cadeau. Puis, on présente le costume nuptial sur un plateau de paille ou de métal, dit *saynyyeh* صينية. Le curé récite certaines prières liturgiques et bénit solennellement le costume.

Les jeunes gens se disputent alors le plateau, et chacun à son tour, le porte en triomphe, élevé au-dessus de la tête, le remuant dans tous les sens, au milieu des chants et des acclamations. La cérémonie peut durer longtemps, car chacun des jeunes gens présents, tient à montrer, de cette façon, son affection à l'époux.

La danse terminée, le futur, aidé de son parrain, revêt ses habits de fête, dont la richesse et la forme dépendent de la fortune de la famille et de la mode de l'époque.

4° Revenons à la demeure de la future, pour assister à l'arrivée du cortège nuptial.

Vers le soir, les amis de l'époux forment le cortège nuptial. C'est un groupe choisi, composé de l'élite de la jeunesse, et dont la mission est de faire un cortège d'honneur à la future et de la protéger en route. Ils ont à leur tête un homme d'un certain âge, homme du métier, connaissant toutes les étiquettes et les formalités, chargé de parler au nom de l'époux, et une femme du même talent, chargée de protéger la future. En route, grands frais de chants et de zalarits. Plus il y a du bruit et du tapage, plus la fête est grandiose. Arrivés à une certaine distance de la demeure de la future, nos jeunes gens s'arrêtent, et de leur plus forte voix, ils récitent un chant appelé *trawyd* تراويد; c'est leur manière de s'annoncer. Les parents et amis de la future sortent à leur rencontre, et leur répondent par un chant analogue. Un long dialogue chanté s'engage ainsi de part et d'autre, entrecoupé par les mélodies aiguës des femmes, les *'ouha* أوها. Nous donnerons plus loin un spécimen de l'un et de l'autre. Pendant toute cette scène la mère de la future un long flacon d'eau de senteur à la main, appelé *komkom* قمامة, ne cesse d'en asperger la foule à droite et à gauche. Les coups de feu se mêlent aux chants de fête et achèvent d'exciter l'enthousiasme.

Enfin un calme relatif se fait, et la foule franchit le seuil de la demeure, aux cris mille fois répétés de: soyez les bienvenus! (*'ahla wsahla* أهلا وسهلا.) On se salue, avec force formalités; on souhaite le bonsoir à la future, qui pendant toute cette scène n'a pas quitté l'intérieur de la maison, et l'on s'assoit par terre sur des tapis et des nattes, ou sur des sofas. On cause un instant de la pluie et du beau temps, on demande des nouvelles de l'époux et de ses amis. Puis on apporte les sucreries connues sous le nom générique de *nokl* نكل et on donne largement à boire à tout le monde. Chacun des assistants, avant de vider son verre, doit dire son compliment à la future, à ses parents et à toute l'assistance. Nous n'insisterons pas sur ce point qui sera amplement traité plus loin. Rappelons seulement ici le compliment de circonstance: «Puisse votre épouse vivre dans le bonheur, que les joies de cette fête se passent sans aucun déplaisir, par la grâce de Dieu!»

Après un certain laps de temps, le coryphée de la troupe demande la permission de s'en retourner: «L'heure est déjà avancée, dit-il, livrez-nous l'épouse.» Le père et la mère de l'épouse se recrient: «Vous venez à peine d'arriver, il est encore temps.» On se remet à boire et à chanter; puis on réclame une seconde fois l'épouse et on obtient la même réponse. Enfin, à la troisième réclamation, on se lève, sans attendre une réponse positive. Quelques-uns des convives se chargent de rentrer les sucreries et les verres, malgré l'opposition de ceux de la maison¹. La mère s'oppose encore au départ de sa fille; elle pleure même et se lamente, mais on la laisse faire, ce sont des formalités dont on ne peut se passer. Enfin, le moment des adieux est venu.

¹ C'est une formalité de politesse; les hôtes eux-mêmes doivent en prendre l'initiative, ceux qui reçoivent ne le feraient pas sans cela. Ils montrent par cette conduite le désir qu'ils ont d'honorer leurs hôtes et de leur prodiguer tout à satiété.

§ 6.

1° Chants des amis de l'époux et de l'épouse. — 2° Chants de toilette.

1° Les chants des envoyés de l'époux sont appelés *trawyd* تراويد; c'est le pluriel du mot *tarwyd* ترويد, formé du verbe *rawada* رَوَد. On dit encore *thoubor* ثوبور, du verbe *hawbar* هوبر, pousser des cris de joie; et à la fin de ces chants on répète les mots: *hawbar-l-hawbar!* هوبر الهوبر, qui sont comme un cri de guerre et de victoire. Parfois, on répète après chaque césure du chant: *Ah ya-waw* أه ياوا qui n'est qu'un simple cri de contentement n'ayant aucun sens spécial, exclusivement employé dans ces sortes de chants. Je penche à croire que ces cris sont comme des mots d'ordre, des signes de ralliement, autrefois employés entre les différents partis politiques, notamment les *kaysytes* قيسية et les *yamanytes* يمانية.

Notons aussi que ces chants pourraient être appelés «chants de réception» puisqu'on les récite généralement à l'arrivée d'une personne qu'on veut honorer.

Premier groupe: Les envoyés de l'époux.

C'est avec une grande impatience, que nous attendions cet heureux moment,
supportant mille sacrifices;
Enfin, grâce à Dieu, nous voilà parvenus au terme de nos désirs!

Second groupe: Les amis de l'épouse.

La lune a éclairé de ses rayons les tribus arabes qui se mirent aussitôt en route;
Heureux qui a pu les suivre dans leurs pérégrinations.

Premier groupe.

Veux-tu posséder la belle aux yeux noirs?
Dégaîne ton épée et abats les opposants, si forts et puissants soient-ils.

Second groupe.

Nous sommes la jeunesse, les fils de la montagne;
Nous avons vidé notre coupe de vin, et fait boire le poison à nos ennemis.

Premier groupe.

Oh! le beau cavalier sur sa belle coursière rouge qu'il fait aller au pas!
Sa lance est bien longue et terrible au jour de la mêlée!

Premier groupe.

Nous sommes les cavaliers, de tout temps habitués à porter les épées et à
frapper de la lance;
Montés sur des chevaux de race nous nous présentons dans l'arène.

Second groupe.

Au jour de la mêlée, nous domptons nos ennemis,
Nous, les lions du combat, marchant toujours à la victoire.

Ces chants belliqueux rappellent les combats des temps antiques; on se dirait à l'approche d'une terrible mêlée. Les chanteurs sont debout, brandissant leurs épées, leurs lances et leurs fusils; une vive fusillade accompagne chaque reprise du chant. N'est-ce pas là un dernier vestige des luttes réelles



Anthropos X-XI.
Deux chantres au Liban.



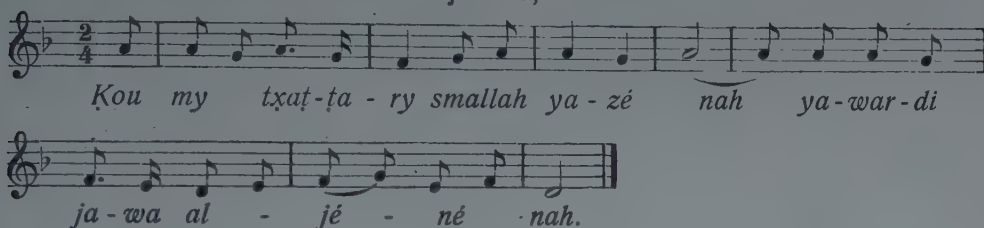
Anthropos X-XI.
Costume de nocces (homme) au Liban.

ou simulées, qu'il fallait livrer autrefois, pour mériter et conquérir en quelque sorte l'épouse? Ces chants ont d'ailleurs un cachet de vétusté bien sensible; on n'y fait point mention de fusils et de poudre, mais ils rappellent les épées et les lances, armes relativement rares de nos jours.

Chants de toilette ou de parure.

1°

1° Lève-toi, belle femme, et te dandine avec grâce,
Toute fraîche comme la rose des jardins;



Elle est parfumée comme un clou de girofle, mon épouse;
C'est le jasmin d'Inde qui s'est épanoui à nos yeux.

2° Lève-toi et mets ton collier de perles;
Oh! le beau jeune homme, à la taille élancée!
Sept filles récitent des chants en son honneur,
Ce galant pareil à une lance de premier choix¹.

3° Lève-toi et prends ton siège d'honneur;
C'est la noblesse qui cultive ta société;
Les colombes roucoulent à ton aspect
Tant tu es belle et élégante.

4° Fais l'élégante, et jouis de tes charmes et de tes atours,
Belle et noble fille,
Aux cheveux frisés tombant en boucles
Et formant sept tresses pendantes.

5° Sois fière de tes grâces et de tes charmes,
Rose éclore sur les joues;
De grâce! (par Dieu!) dites donc belles vierges,
N'est-ce pas une princesse et une nymphe du paradis?

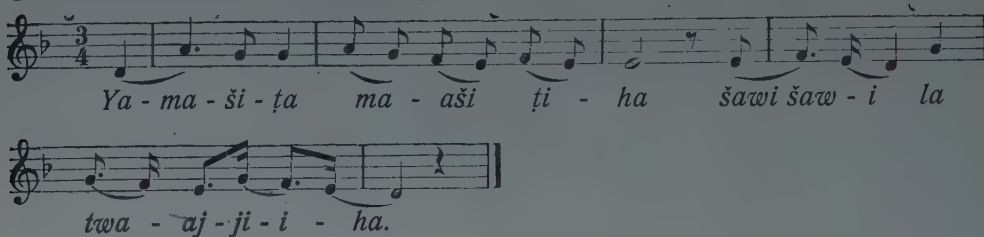
6° C'est assez de coquetterie, belle rose du logis,
Toute couverte de diamants;
Les fleurs de grenade éclosent sur tes joues;
De grâce! prends pitié de nous.

7° Mets tes bracelets au coquillage rouge;
Epouse aux joues, couleur d'anémone;
Oh! tu n'as point ta pareille parmi les gazelles.

¹ Ce couplet est à l'adresse de l'époux.

II°

1° Coiffeuse, peigne-la bien doucement;
Garde-toi de lui faire aucun mal;



C'est la fille de noble lignée
De tout temps habituée aux douces manières.

2° La fille des Arabes est habituée à monter à cheval,
Pareille aux meilleurs cavaliers, rien ne la fait trembler;
Dites à la fille aux yeux tendres,
De choisir le meilleur parti.

3° La boîte sous le bras,
Le passementier crie sa marchandise
De soie blanche et rouge;
Oui ses cheveux ressemblent à des cordons de soie.

4° J'ai vu le bien-aimé à la fontaine et de l'œil je lui ai fait signe,
Ce jeune homme à la taille élancée comme une lance de premier choix;
Et je n'ai rien tant aimé que l'anneau qu'il porte au nez et qui lui tombe
sur les deux lèvres¹, etc. etc.
Ces chants dépeignent les yeux, la tête, les cheveux, le sein, etc.

§ 7.

1° Les adieux de l'épouse. — 2° *An-noḵouʔ*. — 3° *Aš-šawbšy*. — 4° Epreuves du mariage. —
5° Procession nuptiale.

1° La future, conduite par sa marraine, va faire ses adieux aux siens, oncles, tantes, frères et sœurs. Elle baise la main de son père et de sa mère et leur demande leur bénédiction. Le moment est solennel, de vraies larmes d'émotion coulent des yeux des assistants.

2° C'est le moment des cadeaux appelés *nḵouʔ* نقوط. Quand la jeune fille passe devant les siens pour leur faire ses adieux, chacun lui glisse dans la main une pièce d'argent, en proportion de sa fortune et de sa générosité.

La mère fait ses dernières recommandations à sa fille: de baiser, en arrivant, la main de ses beaux-parents, d'être sage, modeste et bien discrète. Cette cérémonie est accompagnée de chants spéciaux et de circonstance, que nous citerons plus loin. Des porteurs se chargent du transport de la literie et de la malle de l'épouse. Toutes les formalités sont remplies; la future

¹ L'usage de passer un anneau aux ailes du nez est inconnu parmi les chrétiens du Liban, mais très répandu parmi les tribus nomades qui courent le pays.

franchit le seuil de la porte; elle est libre enfin. Mais non, une autre cérémonie, appelée *aš-šawbsy* الشوبشه, retarde encore le départ.

3° *Aš-šawbsy* est un mot d'origine syriaque; il désigne les déclarations des bans avant le mariage et par extension toute proclamation publique. De là le nom de cette cérémonie qui n'est autre chose que la proclamation des cadeaux faits à la nouvelle mariée. Mais ces cadeaux ne sont pas proclamés à leur juste valeur, comme il sera dit, de là dans le parler ordinaire le verbe *šawbaš* شوبش est pris en mauvaise part et se dit d'une personne qui se vante outre mesure, proclamant sur les toits ses petits faits et gestes. Le mot *šowbaš* formé du précédent, s'emploie comme une exclamation de joie, à peu près comme l'expression française «en liesse»! Et c'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut rendre l'expression: *šowbaš ya-kadahy* (ref. § 12, III, no. 14).

Un collecteur se tient sur une petite éminence, tenant en main une large bourse. Chacun des invités se présente, et dépose secrètement dans la bourse, quelques pièces de monnaie, en guise d'étrennes à la nouvelle mariée. Le collecteur, de sa plus haute voix, proclame le don et souhaite au donataire toute sorte de bonheur. «Dieu vous le rende, un tel, puissiez-vous vivre toujours, assister à la noce de vos enfants, ou parvenir au jour de vos noces, en récompense de votre libéralité; et voici cinq cents piastres!» La somme versée peut n'équivaloir qu'à quelques sous, alors qu'elle est proclamée de cinq cents au mille piastres. La scène peut durer longtemps, selon le concours plus ou moins considérable des invités.

La collecte finie, deux forts gaillards vous empoignent la future et la hissent sur sa monture. Le cheval et le mulet sont les montures ordinaires; la mule, à cause de sa stérilité, est impitoyablement exclue; ce serait d'un mauvais présage.

Rappelons ici que les moucres se refusent généralement à faire monter les femmes sur leurs bêtes, persuadés que les femmes réglées endommagent les montures. Pour neutraliser cette mauvaise influence, il faut que la femme égorge un poulet ou un coq, de manière que le sang coule sur le cou de l'animal¹, ou bien on place une poignée de terre vierge, quelques quartiers d'ail et une galette de pain, sur le bât de l'animal, au-dessous du tapis qui sert de siège à la personne en question. D'autres disent qu'il suffirait de briser un pain à la face de la monture.

La procession se met enfin en marche. Trois jeunes gens des mieux bâtis sont préposés à la garde de l'épouse; l'un tient la bride de la monture, les deux autres, placés aux deux côtés de l'héroïne, la soutiennent et la défendent.

4° A peine a-t-on fait quelques pas, qu'un obstacle d'un nouveau genre vient arrêter la marche. Un groupe de jeunes gens barrent le passage aux amis de l'époux; ceux-ci ne passeront pas avant de surmonter l'épreuve à laquelle qu'on leur soumet. C'est une grosse pierre ou un lourd levier, de quelques centaines de kilos qu'il faut élever en l'air, par dessus la tête et

¹ D'aucuns disent, qu'il n'y a là qu'une supercherie de la part du moucre, qui s'approprie le poulet et en fait un reconfortant souper,

d'une seule main. Cette épreuve s'appelle *šayli* شيلة ou *kaymi* قيه, c'est-à-dire poids à soulever. Les amis de l'époux viennent essayer leurs forces; celui qui réussit est chaudement applaudi; les femmes proclament son nom dans leurs *zalarits*. Si personne ne parvient à lever le défi, il peut y avoir des rixes entre les deux partis; et les opposants essaient même d'enlever l'épouse.

En route, d'autres obstacles se présentent; autant de villages à passer, autant de défis à lever et de poids à soulever.

Des groupes de jeunes filles interceptent encore la marche; elles viennent asperger l'épouse de l'eau de fleurs d'oranger, brûler de l'encens en son honneur et réciter un chant à son adresse. Parfois, on jette sur l'épouse des poignées de riz et de blé, prétendant ainsi diminuer le prix des vivres, comme on dit.

5° Le cortège nuptial continue joyeusement sa route, pour rentrer chez l'époux par un chemin différent de celui qu'on avait pris pour aller chez la future. Ce fait un peu étrange est souvent rappelé dans les chants des noces et il est passé en proverbe, pour désigner à peu près le chemin des écoliers: *Mittl-il-'irrasy, byrouhou 'a darb wibyrji'un 'a darb*. L'épouse s'avance avec une extrême lenteur; sa marche est passée en proverbe; ainsi pour désigner une marche affectée et compassée on dit: Il mesure ses pas comme une nouvelle mariée *bytnakkal mittl-il-'arous*.

§ 8.

Bénédiction nuptiale.

La bénédiction nuptiale a lieu généralement à l'église paroissiale; mais pour une raison ou pour une autre, elle peut se faire à domicile. En ce cas, on ménage une séparation entre les hommes et les femmes, au moyen de draps blancs pendus à des cordes. Relevons quelques particularités intéressantes dans cette cérémonie.

Le curé, après avoir béni les anneaux, qu'il fait passer au doigt des nouveaux époux, en signe d'alliance indissoluble, béni aussi les couronnes qu'il dépose sur la tête des nouveaux époux. Faute de couronnes naturelles, on emploie le chapelet de la Vierge, belle idée et qui correspond bien à l'origine du rosaire. Cette particularité a donné son nom à toute la cérémonie, et pour désigner le mariage, on dit couramment: la couronne des noces, la prière des couronnes, nous avons assisté au couronnement d'un tel, ou un tel a été couronné époux d'une telle *salat-il-'iklil, 'iklil-il-'irs, ḥḍirna 'iklil foulan*.

A la fin de la cérémonie, la procession se met en marche, au son des cloches, des cymbales et des *nakous*, sorte de petits timbres qu'on bat en cadence, au moyen de petites baguettes de fer. On fait ainsi trois fois le tour de l'église, au milieu des chants religieux et escorté de mille lumières. Plus d'une fois, le nouvel époux est porté comme en triomphe. Après la troisième circonvolution, une épreuve, d'un nouveau genre, attend le nouveau marié. Les jeunes gens, à tour de rôle, le prennent par le milieu du corps, le soulèvent le plus haut possible, et le rejettent rudement à terre; comme pour lui montrer la dureté du joug auquel il s'est soumis. Un petit compliment, un mot de souhait aux nouveaux époux, aux parrains, au prêtre officiant, et tout est fini,

A la sortie de l'église le parrain et la marraine font la joie des enfants en jetant à droite et à gauche des poignées de dragées et de petite monnaie. Puis le cortège se remet en marche comme ci-devant.

§ 9.

1° Accueil de l'épouse. — 2° La terrasse. — 3° L'encens. — 4° Les grains de levain — 5° Le repas.

1° Il fait déjà bien tard quand arrive le cortège nuptial. On sort à la rencontre de l'épouse avec des lampes et des torches. On dirait une procession de lumière au milieu de la nuit. De tous côtés, ce ne sont que chants et *zalarits* croisés de mille coups de feu et de cris de bienvenue *vahla wsahl*. L'époux se hâte de monter sur la terrasse¹ de la maison avec une escorte de jeunes gens, pour le cérémonial d'une pratique du vieux temps.

2° L'épouse, hissée sur sa monture, répand quelques poignées de dragées et de petite monnaie, puis se met à tirer contre l'époux avec des pommes ou des grenades, jusqu'à ce qu'elle l'atteigne. Mais la chose n'est pas bien aisée, car les jeunes gens qui font escorte à l'époux, se disputent les fruits lancés, et cherchent à les attraper. Les coups redoublent, la lutte s'envenime, la marraine vient au secours de sa protégée et lance des poignées de fruits pour occuper la jeunesse. Enfin l'épouse a triomphé, elle a atteint l'époux; un vivat général éclate et le tir cesse.

Quelle serait l'origine de cette cérémonie? Peut-être n'est-ce là, pour l'épouse, qu'une manière de reconnaître son bien-aimé, le terme par lequel on désigne qu'elle l'a atteint, semble le faire entendre. Ce terme est *'allamat 'alayh* علمت عليه, c'est-à-dire elle l'a désigné du tir; et il faut le rapprocher de l'expression employée dans les fiançailles *hatt 'alamatha* un tel a jeté son dévolu sur une telle, littéralement il l'a marquée. Un aphorisme bien connu: «*darbe-il-habyb zbyh whjartou romman* ضرب الحبيب زيب وجمارته رمان, les coups du bien aimé sont comme des raisins-secs (bien doux) et des pierres des grenades» pourrait peut-être donner la clef de l'explication.

Voici une seconde cérémonie qui commence: c'est *aš-šawbsy* décrite plus haut. Les amis de l'époux doivent eux aussi donner leurs étrennes à la nouvelle mariée.

3° Pendant ce temps, la belle-mère présente l'encens, dans une cassolette, à sa belle-fille, et celle-ci lui remet une pièce de dix ou vingt francs comme gratification.

L'épouse descend enfin de monture, soutenue par ses beaux-parents, et elle avance appuyé sur le bras de son époux.

4° Avant de passer le seuil, elle étend le bras et fixe, sur le linteau supérieur, quelques grains de levain, qu'elle a eu soin d'emporter avec elle, et forme un grand signe de croix. Le levain est un présage de bénédiction et de fécondité. Le plus dur reproche qu'une belle-mère puisse faire à sa bru, c'est de lui dire: «Tu n'as ni apporté du ferment, ni signé le linteau en entrant chez nous *la jibti xmyry wla sallibti 'al-'atby*.»

¹ Les terrasses sont plates, en Orient, et servent de lieu de promenade, de belvédère, de séchoir, etc.

Parfois, l'épouse casse une grenade et la jette à l'intérieur de la maison. En franchissant le seuil de la porte, elle doit avoir le visage et une partie du corps renversé en dehors, et se trouve ainsi comme portée par son époux et ses beaux-parents, la face tournée à l'orient, pour signifier qu'elle ne sortira de cette demeure que portée sur une bière. On doit toujours, en effet, sortir le mort, la tête la première.

Les nouveaux époux doivent franchir, au même instant, le seuil de la porte; si l'un devançait l'autre, le premier entré serait atteint d'un mal étrange connu sous le nom de *kabsy* الكبسه (du verbe *kabasa* كبس qui veut dire «comprimer»). L'effet de ce mal n'est pas bien défini, mais généralement, on dit que celui qui en est atteint est trop déprimé au profit de celui qui en est la cause; il perd beaucoup de son prestige et devient débile, tandis que l'autre acquiert sur lui un plein ascendant.

5° L'épouse est enfin conduite à son siège d'honneur; elle se tiendra debout ou assise, mais toujours grave et silencieuse, c'est l'étiquette. La marraine est chargée de parler pour elle et de répondre aux compliments tandis que le parrain remplit le même office au nom de l'époux; mais celui-ci n'est pas tenu à la même réserve. La foule se presse dans la maison, on se case partout et comme on peut chacun aura sa part à la fête, peu importe la place.

Le repas est servi; l'invitation s'y fait par un chant, que voici:

«*Baytna dafy, w'ayšna wafy;*

Tfaddalou ya-jama'a šahḥtayn wa'awafy!

Notre maison est bien chaude, et nos vivres abondants;

Veuillez tous prendre part à notre repas, et que cela vous donne double force
et santé!»

Pendant le repas, la marraine est chargée de donner à manger à sa protégée, qui se montre d'ailleurs très sobre, elle lui prépare les bouchées et les lui met même à la bouche; c'est ce qu'on désigne par l'expression *lak-ḡama-l-'arons* لقم العروس. Une autre particularité à relever dans ce repas, c'est qu'on est convenu de préparer un coq à l'épouse, et un cou de mouton farci de riz à l'époux. C'est de tradition, et présage, dit-on, une progéniture mâle et nombreuse.

§ 10.

1° Réjouissances. — 2° Compliments. — 3° Chants. — 4° Danse.

1° Après souper commencent les réjouissances, les fêtes proprement dites. Le cercle se forme: aux deux bouts opposés de la salle, se tiennent sur leur sièges d'honneur les deux nouveaux époux, les soleils de la fête. Le parrain et la marraine siègent à leurs côtés et font les honneurs de la fête. Deux lustres *traḡa* تريا formés d'un gros fruit, melon, cédrat ou autre, piqué de bougies et de fleurs, sont placés devant les nouveaux mariés. Ces sortes de

¹ Pour comprendre ce passage, il faut se rappeler que le pain arabe est en forme de galette très mince et friable; une tranche de ce pain habilement contournée entre les doigts sert à la préhension des aliments et remplace les fourchettes dont l'usage est récent.



Anthropos X—XI.

Une danse au Liban.



Anthropos X—XI.

Une noce au Liban, au premier plan deux époux avec leurs épouses.

lustres sont de toutes les fêtes, surtout les fêtes religieuses. Faute de fruit, on fait une pâte en farine qu'on étend dans un petit plat et qu'on pique de bougies ou de simples mèches en coton nageant dans de l'huile d'olive.

Sur de grands plateaux en cuivre, de forme arrondie, appelés *şadr* صدر et placés sur des escabelles en bois *skamla* سكملا, d'un demi-mètre de hauteur, on présente les sucreries ou *nokl* نقل. Le vin et l'*araki* sont servis dans de grandes carafes *'alfyé* ألفتية ou *crafya* كرافيه. Quatre ou cinq personnes, appelées *morbaty* مرباطى, sont chargées de verser à boire aux invités. C'est une délicate charge que celle de *morbaty*, et il faut un certain tact et du savoir-faire pour y réussir, surtout avec les dames. L'invitation à boire se fait par le chant suivant:

«Notre maison est toute neuve et à la serrure en fer
Veuillez tous boire de notre araki et de notre vin.

*Baytna jdyd wşkkirtou hadid*¹

Tfađđalou ya-jama'a ta niskikom 'arak wnbyd.»

Les nouveaux époux doivent vider les deux premières coupes à la santé des convives, et les inviter «tous à la ronde» à vider un verre *'indkom dawr* عندكم دور. Ce serait une impolitesse de refuser la coupe des nouveaux époux *kas-il-'arous-kas-il-'aris* كاس العروس كاس العريس. Puis viennent les coupes du parrain et de la marraine, du père et de la mère de l'époux, etc.

2° Alors commencent ces longues litanies de compliments, typiques du bon vieux temps, adressés aux époux, à leurs parents et à toute l'assistance. En voici un spécimen:

a) A l'époux.

Le convive: «Que Dieu vous garde, jeune époux, et vous conserve dans la prospérité!»

Réponse: «Puisse-t-il vous garder et vous conserver de même.»

C.: «Puissiez-vous vivre heureux, loin de tout mal, avoir de nombreux enfants et jouir d'une longue vie!»

R.: «Notre bonheur c'est de vous voir en bonne santé; puissiez-vous vous réjouir à la noce de vos enfants et jouir de leur bonheur;» ou si c'est un jeune homme célibataire: «Puissiez-vous parvenir bientôt à la joie de vos nocés!»

b) A l'épouse.

C.: «Epouse, à vous toutes nos félicitations; puissiez-vous vivre longtemps heureuse, et voir comme Rebecca les enfants de vos enfants!»

La réponse est à peu près la même que la précédente.

c) Aux parents.

C.: «Nous souhaitons prospérité à votre époux, et à vous de jouir pleinement de son bonheur (littér. de vous satisfaire pleinement la vue de son aspect) et d'assister au mariage des vôtres!»

¹ De *'olf* mille, parce qu'elle contiennent mille grammes.

² Autrefois les fermetures étaient formées de deux pièces de bois qui entraient l'une dans l'autre; les serrures en fer sont d'un usage récent; d'ailleurs le mot est là pour la rime avant tout.

d) Aux parrains.

C.: «*šašbny* ششبنه *mbarky* مباركة, parrainage béni ou de bénédictions! bonheur et félicité à vos nouveaux époux!»

e) A toute l'assistance.

«Dieu vous garde, frères; puissiez-vous être toujours dans la joie et les réjouissances! Jeunes gens, à votre joyeux hymen! Hommes mariés, à l'hymen de vos enfants! et à la naissance d'un enfant à ceux qui n'en ont pas! Je vide ce verre à votre amitié, vous souhaitant une longue vie.»

Les toasts sont fréquents dans ces réunions, et ils sont connus sous le nom de *sirr* سِر, joie, bonheur. On boit à la santé des nouveaux époux et de toute leur parenté, à la santé du parrain, de la marraine, des personnages de quelque distinction, de la jeunesse, etc. Pas de toast sans un chant, en l'honneur de la personne nommée. Pendant le chant on se tient généralement debout, le verre à la main. Parfois même, les plats qui contiennent les sucreries, les plateaux, les carafes, tout est porté au-dessus des têtes. C'est une marque de distinction. Les femmes ont toujours un chant en l'honneur de la personne qu'on célèbre; celle-ci remercie l'assistance, en particulier les chanteurs, et leur souhaite tout bonheur. «Dieu garde vos bouches saines, leur dit-il, et vous conserve les vôtres, *sallam tmaymkom*², 'allah yjborkom «سَلَام تَمَيِّمَكُم. الله يجبركم».

L'invitation à boire de la part des convives, est fréquente. Elle s'appelle *nazl* نَزْل et se fait en ces termes: '*indak ya-foulan* عندك يا فلان, un tel, je vous invite à boire. L'autre répond: *tašryf* تَشْرِيف, très honoré; ou encore: '*ar-ras wil-'ayn* ها الراس والعين, j'accepte de tout cœur³. Puis prenant un verre, il répond en ces termes: «Merci de la gracieuseté, votre invitation m'honore!»

Autrefois, disent les anciens, on buvait très peu, un verre ou deux, et on chantait beaucoup. De nos jours, hélas! on fait d'amples libations, et on chante peu. Notons que la préférence est à l'araki, dont la consommation est le double ou même le triple de celle du vin. Les longs compliments ne sont plus de mode; une phrase ou deux à l'adresse des époux, un petit mot aux convive, et c'est tout.

Une particularité bien intéressante est celle de «lier la coupe»⁴, c'est-à-dire d'empêcher qu'elle ne soit vidée, à moins qu'elle ne soit rachetée ou déliée par un chant. A cet effet, il suffit que l'un des convives, après les compliments d'usage, laisse tomber une dragée dans la coupe, et de déclarer toutes les coupes «liées».

Un autre usage moins répandu, veut que le convive boive un peu à la coupe *yzamzim il-kas* يَزَمِّم الكاس, c'est-à-dire y touche des lèvres, et la fasse passer à un second, qui fait de même, et la passe à un troisième. C'est un signe d'amitié et de confiance.

¹ Le mot est syriaque et veut dire parrain; on en a formé un nom d'action et un verbe *šašbana* ششبن.

² Diminutif de *tim* تَم pour *fam* فَم.

³ Littéralement: Sur la tête et les yeux.

⁴ On dit: *rabāṭa-l-kas* رِبَط الكاس et *fakkaha* فَكَّهَا, lier et délier la coupe.

3° Les chants sont nombreux et variés; le repertoire populaire est riche et abondant dans un pays naturellement gai et poétique. Au besoin, il y a les chantres improvisateurs, appelés *koūali* كواله qui vous récitent des chants sur tous les rythmes et pendant des heures entières. Cet exercice est des plus intéressants, car la plupart de ces improvisateurs montrent beaucoup d'esprit et un vrai talent poétique. Nous citerons au § 12 une petite improvisation sur la danse de l'épouse. Plus d'un recueil de ce genre a été publié de nos jours, et attribué aux improvisateurs les plus en renom. Les chants spéciaux aux noces sont connus tous le nom de *'aha* ou *'ouha* أوما et de *zalatits* زلاطيت parce que, après chaque césure, on répète l'exclamation de joie *'aha!* et on termine le chant par un *lililili*, sorte de cri strident plusieurs fois répété en une seule émission de voix, appelé *zaltouta* زالتوته. Inutile de parler de la richesse, de l'originalité et de l'intérêt folkloristique de ces chants populaires que les savants lecteurs de l'«Anthropos» connaissent déjà par les extraits cités dans d'autres articles.

4° La danse s'organise au son des fifres, des *darbakkys* et du *daff*² accompagné de battements des mains en cadence. La danse consiste en une suite de mouvements cadencés du corps et des mains; c'est, en général, un exercice de souplesse et d'agilité, très innocent. Le cérémonial n'en est pas très compliqué, et tout le monde, hommes et femmes peut y prendre part. Les femmes doivent à chaque danseur un ou plusieurs chants *'aha*, selon son talent et son agilité.

La danse spéciale aux noces est la descente des nouveaux époux au bal, danse qu'on pourrait appeler la procession aux bougies. Tout le monde est debout, les enfant et les filles portent des bougies allumées, les convives portent leurs verres pleins. Les nouveaux mariés descendent au bal, accompagnés du parrain et de la marraine, partout deux grands cierges allumés, et précédés de deux danseurs, qui font mille contorsions. A chaque pas, un nouveau chant éclate, les mouchoirs s'agitent, les eaux de senteur pleuvent. Parfois, on jette sur les époux des poignées de riz ou de blé, pour les honorer. Ainsi au milieu des acclamations générales, les époux font deux ou trois fois le tour de la salle, d'une marche grave et solennelle, et reviennent se mettre à leur place respective.

La danse se prolonge bien tard dans la nuit, et il fait déjà jour quand les convives se retirent. En se retirant, on salue en disant: «Puissiez-vous être toujours en fête!» On répond: «Et vous de même!»

§ 11.

1° Durée des noces. — 2° La messe nuptiale. — 3° La visite de l'époux à ses beaux-parents. — 4° La veillée du parrain et de la marraine.

1° Le lendemain ou le surlendemain du mariage, la mère de la nouvelle mariée, lui envoie un petit cadeau appelé *'istifkady* استفقاد, composé

¹ Au pluriel *zalatit*

² Le *darbakky* est formé d'un tube cylindrique en poterie, terminé par un large orifice, recouvert d'une peau bien tendue. Le *daff* est une espèce de tambourin, garnie d'une seule peau et munie de grelots, et qu'on bat de la main.

³ Pour avoir de ses nouvelles.

de quelques sucreries, en parti de gâteaux dits *ma'moul* مامول, confectionnés avec la fleur de farine, du beurre et du sucre. Elle lui envoie aussi un poulet, un couvert complet, cuiller, plat, serviette et même une petite tasse de café. Autrefois, elle ne manquait pas de lui envoyer un fuseau, un dévidoir, et un pot au feu *'al-mirzal*, *'al-misliki*, *'al-kidry* المفزال المسلكة القدره. Mais la mère ne peut pas aller voir sa fille; l'usage ne le lui permet pas, comme il lui interdit également d'assister à la bénédiction nuptiale. Les usages ont bien leurs caprices, comme les personnes. Dans quelques localités, notamment à Beyrouth, la fille accompagnée de son mari, visite secrètement les siens, sans s'être annoncée d'avance. Aussi cette visite s'appelle secrète; elle doit être courte, c'est une apparition de quelques minutes.

La durée des fêtes nuptiales n'est pas bien déterminée; elle dépend beaucoup de la condition et de l'état de fortune de l'époux. La noce de quelques riches personnages peut durer une quinzaine de jours et même plus. Pendant ce temps, la salle des fêtes est toujours ouverte, et l'hospitalité est largement donnée à tous les visiteurs. Outre les réunions de fantaisie, les fêtes nuptiales comportent cinq veillées d'obligation, ce sont: la réunion de la messe nuptiale, la visite de l'époux à ses beaux-parents et de ceux-ci à leur beau-fils, la veillée du parrain et de la marraine.

2° Le premier dimanche après le mariage, les mariés doivent faire solennellement leur première apparition à l'église, pour assister à la sainte messe, c'est ce qu'on appelle *tlou' il-'arous* 'al-kiddas طلوع العروس عالتداس. La veille, on présente une invitation aux parents et amis en ces termes: «Il nous faut demain accompagner l'épouse à la messe, veuillez venir ce soir passer la veillée avec nous.»

Cette veillée s'appelle veillée des cadeaux (*laylat it-tahnayé* ليلة التهنأيه). Les cadeaux se faisaient en riz, sucre, café, vin, etc.; de nos jours on préfère donner de l'argent, c'est moins emcombrant. Le don ordinaire est d'un à quatre francs. Le but de ces cadeaux est de venir en aide aux nouveaux mariés et de leur alléger les frais de la fête. Encore une application de la loi de solidarité. Les nouveaux époux doivent garder souvenir des dons de chacun, pour leur faire, à l'occasion, un don équivalent. La réunion est plus intime et moins bruyante parce qu'il ne s'y rend que les parents et les intimes de la famille. La veillée se passe gaiement, et chacun renouvelle ses souhaits et ses compliments. Autrefois, il était d'usage de se teindre les mains de henné, comme à la réunion préparatoire du mariage.

Le matin, les invités se rendent chez les mariés, en grande tenue. On procède à la toilette des époux, à peu près comme au jour des noces. Puis, accompagnés de leur escorte d'honneur, les époux font leur entrée à l'église, et assistent à la messe qui est dite à leur intention. Ils doivent faire un petit cadeau au curé et une aumône à l'église. Après la messe, les époux sont reconduits chez eux et tout le monde est invité à un copieux déjeuner.

Une vieille superstition défend aux époux d'assister ensemble à la sainte messe, de crainte que l'un ne préjudice à l'autre. Pour obvier à cet inconvénient, ils doivent faire leur entrée simultanément à l'église, ou l'époux se rend à la paroisse voisine.

3^e Visite de l'époux à ses beaux-parents. Cette visite s'appelle *raddat ir-rijl* ردة الرجل, c'est-à-dire que l'épouse remet le pied de nouveau chez elle. Les nouveaux époux se mettent en route, escortés du parrain et de la marraine et d'un groupe de parents et d'amis. Ils sont reçus avec de grandes acclamations, et la soirée se passe joyeusement. L'épouse doit faire des cadeaux à ses parents, selon ses moyens, ne fût-ce qu'un fouiارد en soie ou une paire de bas; car le proverbe dit que la «main vide sent mauvais». Les nouveaux époux doivent rentrer chez eux, et avant l'aurore, quelle que fût la distance à parcourir; le contraire serait réputé de mauvais augure.

Rappelons une particularité curieuse propre à cette cérémonie et appelée comme elle est de fait, le vol (*as-sirka* السرقة). Les amis de l'époux doivent enlever clandestinement quelque objet appartenant à la famille de l'épouse: des verres de table, des plats, de l'argenterie s'il y a, etc., tout ce qui leur tombe sous la main. Pourquoi ce vol? Cela porte bonheur; on n'en sait pas davantage.

Une autre pratique non moins curieuse c'est la pendaison de l'époux (*šank-il-'aris* شنق العريس). A la fin de la soirée, on attache une grosse corde aux poutres de la maison, on vous empoigne l'époux et on feint de vouloir le pendre et de lui passer la corde au cou. La belle-mère accourt, elle plaide la cause de son beau-fils et propose de le racheter (*tistfikkou* تستفكّه) à ses ravisseurs. Une longue discussion s'engage et la belle-mère ne parvient à fléchir les opposants qu'en distribuant ses dernières réserves de confitures et de sucreries.

Peu de temps après cette visite, c'est le tour du père et de la mère de visiter leur fille. Ils viennent avec un groupe d'amis et tout se passe joyeusement mais sans aucune particularité.

4^e Invitation du parrain et de la marraine. Les nouveaux mariés doivent au plutôt visiter tous ceux qui ont pris part à la fête, et en premier lieu le parrain et la marraine, auxquels il faut offrir un cadeau *xol'a* خله, en signe de reconnaissance. Le parrain donnera un repas et une soirée en l'honneur des époux, c'est ce qu'on appelle *wak'at iš-šbyn* وقعة الشبين. Les autres visites se font sans grand appareil, mais partout les époux sont chaudement félicités, bénis et parfumés.

* * *

Enfin toutes les formalités ont été remplies, et les deux époux peuvent vivre en paix et jouir de leur bonheur. Les enfants ne tarderont pas à venir égayer le foyer de leurs doux gazouillements. Le cercle de la famille s'étendra bien vite, car Dieu bénit les familles libanaises.

§ 12. Chants des nocés.

1^o Epithalames en l'honneur et à la louange de l'épouse.

A. Pendant la toilette de la future.

1^o Belle épouse, salut et bonheur à celui qui t'a élevée,
O toi qui brilles comme chaîne d'or,
Où donc ton père a pu te cacher à tous les regards?
Je te présenterai un vase d'or pour te laver les mains;
On dirait que la lune se lève toute brillante entre tes deux yeux.

2° Epouse, serre la boucle de ta ceinture,
Ta ceinture provient d'Alep et ta chaînette est longue de sept emfans...

3° Belle épouse, aux ongles bien taillés!
Je t'ai parée d'une riche robe, tissage des moineaux;
Je t'ai bâti une somptueuse demeure, pour te reposer
Et par-dessus tout, je t'aime d'un amour que je ne peux plus contenir.

4° Epouse toute parée et coiffée du fez!
Je vois quatre bogues d'or dans ta main teinte en rouge;
Sur tes manches brillent les chandelles de la Mecque¹,
Et des roses sur les pans de ta robe.

5° Epouse qu'on revêt d'une riche robe,
Tu es modeste, polie et bien élevée;
J'ai comparé la taille de l'épouse à une bannière déployée;
Epouse, rends le salut à celui qui te souhaite tout bonheur!

6° Epouse toute parée, belle fille du Liban,
Rouge et blanche comme des grains de grenade!

B. Pendant la noce.

1° Epouse, tes yeux d'ébène m'ont blessé mortellement,
Toute la beauté s'est rassemblé en toi;
Tu ressembles à un arbre à la haute ramure et entouré d'eau de tous côtés,
Et moi, je meurs de soif, et ne peux, hélas! t'aborder.

2° Qui oserait dire que tu es brune, toi qui brilles comme la lune en son
plein?
O toi qui es plus appétissante que les grains de sésame décortiqués et mêlés
au miel de la montagne;
Pour toi, je suis prêt à tout, même à se servir de passerelle pour passer le
fleuve
Et te dirai: «passe, passe o mon dernier refuge contre les malheurs du siècle²».

3° Dieu est grand! quel beau diamant j'ai vu aujourd'hui:
La tête de cette épouse qui sort du sommeil!
Quel bonheur si elle me rend le salut!
Et si elle ne me répond pas, j'en mourrai de dépit.

4° O toi, qui as la taille fraîche et élancée comme un jeune rameau, et le
visage brillant comme l'astre des nuits:
Sur tes bras j'ai vu la blancheur de la neige,
Et j'ai demandé à Dieu d'ajouter encore à ton bonheur;
Oui, tu peux tout, et personne ne résiste à ses attraits.

¹ *Ya-šam' makky 'al-kmam maršouš* يا شمع مة عالكمام مرشوش
² C'est au nom de la belle-mère que ce chant est récité.

5° Ce sont tes yeux noirs qui m'ont inspiré mes chants,
Et tes joues roses m'ont fait oublier mon père et ma mère.
C'est ton ombre qui me hante pendant le sommeil
Et me laisse dans l'insomnie.

6° Ta taille bien mince et élancée a séduit tous les cœurs;
On dirait que tu veux atteindre les cieux et compter leurs étoiles;
Les nuages à ton passage se condensent et tombent en pluie, même en plein été,
Et la mer s'agite et les bateaux ne peuvent plus la traverser.

7° Epouse, que ton époux est heureux de te posséder,
Toi qui portes un collier de perles et de diamants sur le front
J'en jure par ta beauté, volontiers je me sacrifierai pour toi,
Toi le dernier mot de la beauté.

8° Elle est rouge et blanche et porte une robe de lin;
Et de ses poches se repand une odeur de musc et de myrthe
Crois-moi, jeune époux, ton épouse est la plus belle,
C'est l'étoile brillante du firmament, et tu es l'astre qui reflète ses rayons.

9° Epouse, prête-moi ton châle en cachemire,
Laisse-moi mettre mon bras dans le vôtre pour passer aux jardins
Et en rapporter un panier de raisins et de figues,
Et le rameau de l'amitié pour gagner ton affection.

10° Epouse, c'est au son de la musique que ton hymen est conclu.
Tes bras blancs sont réputés de neige;
Les chevaux sont déjà scellés et les cavaliers sont prêts,
Pour conduire la noble fille à son noble et riche époux.

11° Un moineau pépie sur la treille, et le rossignol gazouille et gémit de tendresse à sa vue;
Oh! que Dieu bénisse celui qui épouse les nobles filles;
J'irai trouver le père de la mariée, et lui dirai:
La taille de cette épouse vaut bien à elle seule toute sa fortune.

12° Epouse, ma chérie, parfumée comme un clou de girofle et l'encens de suavité;
Que ne suis-je un collier de perles pour orner ton cou!
Oh! le temps passera, mais votre amour restera toujours gravé dans mon cœur.

13° Epouse élevée dans un berceau de rose,
Ta taille est bien légère, et tes dents de perles;
Quand tu passes au jardin, pour jouir de ton bonheur,
De grâce! souviens-toi de nous, car nous ne cessons de penser à toi.

14° Epouse, belle comme un pommier planté au vestibule de la maison
Blanche et rouge, elle est importée des jardins de Damas;
Je te payerai au poids de l'or,
Tant tu es chère à mon cœur.

15° Mon épouse, au visage arrondi
 Pareil à un pré verdoyant recouvert d'une manne blanche;
 Aux joues blanches et roses tachetés de sang;
 Je te souhaite un bonheur inaltérable et un bouquet de fleurs au parfum musqué.

16° C'est par le chemin le plus long que nous t'avons conduite,
 Blanche et rose épouse, au visage rayonnant;
 Qu'ils sont beaux les jeunes gens qui te font escorte¹.
 Avec leurs épées toutes brillantes à leurs côtés.

17° Epoux, sois sans aucun souci, [la plume,
 Vois les paupières de ton épouse, qu'on prendrait pour deux lignes tracées avec
 Pareilles à deux épées recourbées²;
 Sans contredit, ton épouse vaut bien toutes les filles de la contrée.

18° Ton cou est bien blanc, belle épouse, et tes pendants d'oreille bien longs,
 A ta vue on bénit le Créateur qui t'a fait si belle;
 Les filles de Beyrouth te rendent hommage
 Et les filles de Damas arrosent ton parterre de basilic.

19° Elle s'est montrée à sa fenêtre, brillante comme l'astre des nuits;
 Et voilà quatre jeunes gens qui en deviennent amoureux et enchérissent son prix
 Le premier prétendant se présente; quel prix donna-t-il?
 — Soixante juments de race avec leurs palefreniers et leurs pasteurs.
 Le second prétendant se présente; quel prix donna-t-il?
 — Soixante pièces de soie toutes neuves.
 Le troisième se présente; quel prix donna-t-il?
 — Soixante deniers, deniers d'or.
 Le quatrième se présente; quel prix donna-t-il?
 — Il dit, elle est pour moi une sœur et je sacrifie tout pour la satisfaire.

II° Epithalames en l'honneur de l'époux.

1° Jeune cavalier, au visage bruni, pareil à un pain de sucre,
 Et qui as attaché ton cheval à un plant de lotus;
 Qu'ont-elles dit de toi, les filles du Liban, cavalier au visage hâlé par le soleil?
 Beau collier de perles, couronné d'or.

2° Jeune époux, parfumé comme une tige d'ambre gris,
 Fort et résistant comme une muraille d'acier,
 Puissant, et tout pliant à ta volonté; [du pays.
 Descends donc à Djounié, et prends effectivement en main le gouvernement

¹ A la vue d'une belle personne, on prononce le nom de Dieu الله اسم pour la préserver du mauvais œil; avec le temps le mot الله اسم est devenu une expression d'admiration et d'étonnement et cette expression il faut la prononcer cent fois, à la vue des jeunes gens qui font escorte à l'épouse.

² Autrefois les femmes prenaient un soin spécial des paupières; elles en épilaient les cheveux de manière à ne laisser qu'un filet de poils, recourbé en arc; et ce filet était enduit de noir avec les yeux.

3^e Epoux, élané comme une lance dans la vallée,
Parfumé comme un gâteau d'ambre, et toujours escorté de mille braves;
Que celle qui te haït, soit attaquée par un serpent qui se lance,
Bariolé de blanc et de rouge et frappant droit au cœur.

4^e Epoux, relève ton voile à reflets d'or,
Frappe de ton épée, et ne dis point pitié;
Passe en renversant les demeures de tes ennemis,
Et comprime tes adversaires comme dans un pressoir à huile.

5^e Epoux, enchâsse ta bague dans une couronne de corail;
Que le Christ te garde, quand tu descends dans le midan,
Celle qui ne prononce pas le nom de Dieu, en te voyant, descendant des forts,
Puisse-t-elle perdre les amis de son cœur, et porter la bure monacale en signe
de deuil.

6^e Epoux, la plume a couru en grinçant dans ta main,
L'épouse est ta vigne choisie, aux grappes de perles;
Je prie Dieu de te répartir ses dons et d'élever ton rang,
Au point de devenir gouverneur, commandant partout en maître.

7^e Epoux, enroule ton voile à la bédouine,
Et te pare de roses et de myrtes, qui vont si bien à la jeunesse;
La rose et le myrte verts sont l'emblème de ta personne,
Qui fait l'honneur de toutes les réunions.

8^e Epoux, tout rose comme une grenadé égrenée,
Et comme une riche étoffe écarlate déployée sur les épaules;
Quand l'époux s'élance à dos de l'alezan et lui lâche la bride;
Oh! il est bien beau alors, que la Vierge le garde!

9^e Epoux, grenadier accroché au balcon,
Tamarin transporté des jardins de Damas,
Pour te posséder, volontiers je poserai ton poids d'or et d'argent.

10^e Epoux, je te souhaite cent lits à cousinières pomponnées,
Cent chevaux de race, mis aux entraves,
Cent aires de blé moissonné et foulé
Et cent pièces de soie, pressées sur le métier.

11^e Ta bouche ressemble à une bague en or,
Qui fait mon admiration et mon étonnement;
Car elle n'a point passé entre les mains d'un orfèvre, ni dans un creuset;
Trois qualités également étonnantes te distinguent, la sagacité, la modestie et la
passion du vin.

12^e Qu'il est beau l'époux, faisant la petite ascension!
De sa main teinte de henny, il tient un magnifique bouquet:
Mère, sors à sa rencontre, et récite un chant à sa louange
Et arrose-le d'un flacon d'eau de fleurs d'oranger.

13° J'ai vu l'époux brandissant son épée,
Il a sept palmes peintes sur ses bras;
Livrez-nous bien vite l'épouse,
Notre pommier doux se courbe déjà sous le poids de ses fruits.

14° La jument de l'époux, je la reconnais de loin,
Elle est, de la tête aux pieds, toute cousue d'or;
C'est le chef qui la monte, et l'esclave la mène par la bride,
Et deux cents autres chevaux sont aux entraves, dans la demeure de notre cavalier.

15° Ta demeure, époux, s'élève majestueusement sur le bord de la mer,
Les colonnes sont d'argent et d'or;
Voilà l'époux qui monte à cheval, et à ses côtés une armée de cavaliers qui
lui font escorte;
La générosité de l'époux est telle, qu'il donne à boire du vin blanc à ses chevaux.

16° Demeure de l'époux, fais entendre les plus joyeux accords et danse avec
le sabre et la lance,
Ce sont les émirs qui t'habitent, et tu deviens un spectacle à tous les regards,
Tu renfermes les émirs qui sont autant d'astres lumineux
Mais l'époux est ton meilleur bijou.

17° Qu'il est beau l'époux, au milieu de cette foule, qui remplit sa demeure!
Qu'elle est belle cette montre d'or scintillant sur sa poitrine!
Que ne suis-je sa sœur pour lui rendre les honneurs, dûs à son haut mérite,
Et porter à ses côtés les plateaux d'or.

Visite de l'époux à ses beaux-parents.

18° L'époux est allé visiter son champ de famille,
Ils sont beaux les foulards qui pendent à sa ceinture;
A sa vue, sa belle-mère a pâmé d'admiration,
«Vraiment, dit-elle, il n'a point son pareil, dans tout le pays».

Pour parer l'époux.

19° Jeune époux, c'est à l'ombre des noyers qu'on t'a fait la barbe,
Et qu'on t'a revêtu d'un habit de drap écarlate qui va si bien à ta taille;
Vis toujours heureux, avec tout ton entourage!

III° Epithalames divers.

Réception.

1° Soyez les bienvenus, vous tous qui venez nous visiter!
La terre a verdi sous vos pas, et les semis ont germé et grandi,
La terre a verdi sous vos pas, et votre présence nous a comblés de joie;
Pussions-nous vous rendre votre visite également dans la joie!

2° Soyez les bienvenus, hôtes bien chers à nos cœurs!
Vous êtes chers, et vous venez d'un pays bien cher.
Les oiseaux même vous souhaitent la bienvenue,
Vous, qui êtes plus précieux, que l'or au cœur de l'indigent!

Invitation à la noce.

3° Voyageurs qui gagnez la montagne et qui en revenez
 Présentez, en notre nom, des invitations à tous nos amis, priez-les de venir
 assister au joyeux hymen;
 Invitez-les, sans aucun retard;
 Nous souhaitons de même à N. d'avoir des enfants et de faire de pareilles
 invitations.

Au nom des envoyés de l'époux.

4° Nous sommes les amis de l'époux, qui venons d'arriver;
 Nos épées sont teintes d'or et Dieu nous a répartis ses dons avec profusion;
 Dites à la mère de la future de sortir à notre rencontre,
 Et de préparer de l'eau sucrée pour notre boisson.

Arrivée de l'épouse.

5° Brillant époux, sors à notre rencontre;
 Les cavaliers ont déjà passé les rivières;
 C'est l'épouse qui arrive, toute vêtue d'écarlate
 Et notre époux porte un habit finement ouvragé.

6° Oh! l'heureuse et brillante nuit que celle où nous sommes! La brillante
 jeunesse s'est mise à notre service;
 Ils nous ont conduit l'épouse, qui a achevé d'éclairer nos foyers;
 Leur arrivée est saluée avec joie, et on les accueille en brûlant de l'encens;
 Puisse la joie, bel époux, ne quitter jamais ta demeure!

En l'honneur de la mère de l'époux.

7° Mère de l'époux, ton hospitalité est toute prête, riz assaisonné de safran
 et vermicelle frit:
 C'est en l'honneur de ta belle-fille, qu'il vous faut aimer et chérir;
 Elle brille comme l'étoile du matin qui s'élève à l'aurore.

8° Mère de l'époux, nous sommes aujourd'hui tes hôtes,
 Ouvre ta demeure toute large, et étends tes tapis;
 L'affluence est nombreuse, fais montre de force d'âme et de générosité¹.

Aux parents de l'époux.

9° Habitants de cette demeure, je ne connais point vos noms (tant vous êtes
 nombreux)
 Mais je vous reconnais à vos calottes richement piquées avec du fil d'argent;
 Je ferai graver sur les pierres de vos hautes demeures:
 Puisse la joie et le bonheur ne jamais vous quitter.

10° Parrain, bien cher au cœur de l'époux,
 Je te compare au fleuve Barada où l'on voit sept moulins;
 Je me fais une gloire (dit l'époux) de t'appeler mon parrain
 Et je n'oublierai jamais ton aimable compagnie.

¹ Littéralement: Toi qui as dépensé huit *kayls* de blé dans la journée, serre ta ceinture
 autour des reins, car la foule des hôtes est nombreuse,

11° Les hommes ont fait entendre les trawyds, et les femmes les zalarits
 Nos drapeaux blancs ont paru derrière les montagnes;
 Celle qui à la vue de cette nombreuse et brillante escorte, ne prononce point
 le nom de Dieu,
 Puisse-t-elle enterrer les siens avant même le coucher du soleil.

A des danseurs.

12° Ces trois jeunes gens, que Dieu les conserve, pour qu'ils dansent avec
 les épées devant leurs hautes demeures
 Pour que leur mère se complaise à leur vue et dise avec fierté: ce sont mes
 enfants, que Dieu les conserve!

A une danseuse.

13° Cette belle, pareille à un long palmier, se met à danser,
 Jetez sur le palmier les foulards de soie¹;
 Qui donc, jeune palmier, t'a fait si belle?
 C'est Dieu qui t'a parée, et qu'il prolonge tes jours.

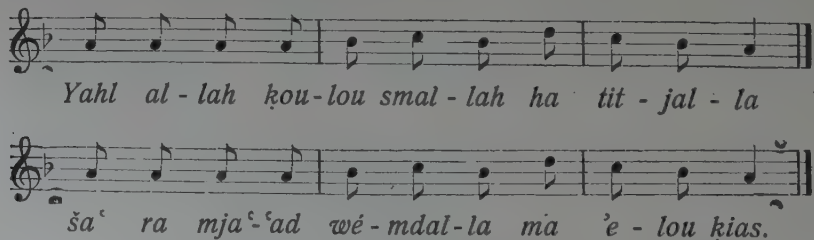
Invitation à boire et à souper.

14° En liesse! ô mon verre, aux breloques pendantes;
 En liesse! ô mon verre, tout luisant dans ma main;
 En liesse! ô ma demeure, où se pressent tant de nobles visiteurs;
 En liesse! ô ma table, où les vivres abondent, à mesure que les convives
 s'attablent.

IV° Chant du genre *al-ma 'anna* pour la danse de l'épouse.

1° L'épouse se met à danser, prononcez à sa vue le nom de Dieu;
 Elle est blanche et rouge comme une pomme, et la douceur est peinte dans
 ses yeux.

2° Spectateurs ravis d'admiration, voyez comme elle est toute pomponnée,
 Les cheveux frisés pendent bien bas.



3° Que Dieu garde la belle au front tout radieux.
 Criez tous: Vivat! et videz vos verres à sa santé.

4° Ses grands yeux doux et ses paupières arrondies ont tout fait,
 Sa beauté éclipse la beauté des étoiles et éclaire les hommes.

¹ Allusion à l'usage d'agiter les mouchoirs, à la vue d'un danseur en signe d'admiration et d'assentiment.

5° Son cou ressemble au cou des gazelles

Et c'est au milieu des douceurs de la vie et le faste du monde, qu'elle a été
élevée dans des jardins de myrte.

6° Dieu qui l'a créée si belle, qu'il la préserve de tout mal,

Et qu'elle soit toujours le soleil de toutes les fêtes!

7° Sa taille égale la longueur de la lance rodayny, la chérie,

Et sa joue me séduit le cœur, et me ravive l'âme.

8° Dieu en soit loué, il l'a rendue si belle,

Et l'a parée de tous les charmes de la beauté.

9° Quand elle s'avance dans son palais, faisant doucement balancer sa belle taille,

Tout le monde lui souhaite succès et assistance.



Über die zweite oder zweikonsonantische Lautstufe der Kinder¹.

Von Prof. Dr. CARL FRANKE, Löbau.

Auf die erste oder einkonsonantische Lautstufe der Kinder folgt in der Regel als zweite die zweikonsonantische, während der die Kinder in Wörtern mit mehreren verschiedenen Konsonanten meist zwei wahren, wobei sie teilweise auch noch schwierigere durch leichtere ersetzen. Die kennzeichnenden Typen dieser Lautstufe sind also: Kons. *x*+Vok.+Kons. *y*, Kons. *x*+Vok.+Kons. *y*+Vok., Vok.+Kons. *x*+Vok.+Kons. *y* und Vok.+Kons. *x*+Vok.+Kons. *y*+Vok.

Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß bei manchen Kindern die Affrikaten *pf* und *z* (*ts*) früher auftreten als die einfachen Reibelaut *f* und *s*, oder mit anderen Worten, daß es manchem leichter fällt, die Lippen- oder Zungenreibung durch einen Gleitlaut einzuleiten als unmittelbar zu bilden. So hörte VIERORDT bei einem lallenden Kinde bereits nach 0,3² fast gleichzeitig *fu*, *pf*, *es*. Ja, auf einer späteren Lautstufe ersetzte mein zweiter Sohn regelmäßig anlautendes *f* durch *pf* und PREYER an- und auslautendes *s* durch *z*, so in *lots* (Schloß) und in *dsehen* (sehen).

Nachdem die Zwillinge LANGE (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 665) ein Vierteljahr lang nur Wörter mit einem Konsonanten gebildet hatten, erwarben sie im vierten Sprechmonat (2,0) drei mit zwei Konsonanten (*heiß*, *beiß*, *mein*). Wenn sie noch einkonsonantisch *tete* (Stichstich) sagten, so erklärt sich dies daraus, daß ihnen der Reibelaut *ch* und die Lautverbindung *st* noch zu schwierig waren (vgl. das oben über die Reibelauten Gesagte), während *bau* (Baukasten) und *nää* (nähen) wohl eigentlich die Befehlsformen „baue!“ und „nähe!“ sind, da sie ja auch *beiß* für Hund und *tete* für Nadel sagten. Nach 2,1 erwarben beide Knaben weitere elf Wörter: die drei einkonsonantischen *puppu* (Puppe), *bu* (Buch) (vgl. oben *tete*!), *da* (danke), offenbar weil die Lautverbindung *nk* ihnen noch zu schwierig war (vgl. *tete* [Stichstich]), sowie die zwei zweikonsonantischen *puff* für elektrische Bahn und *tak* (Stock), wo bei dem ersten die Artikulationsstelle, bei dem zweiten die Artikulationsart der zwei Konsonanten gleich ist. Dann bildete St., der mit dem Sprechen den Anfang gemacht hatte, allein die zwei einkonsonantischen Formen *ha* (Hals) und *au* (Auge), wohl weil ihm die Lautverbindung *ls* noch zu schwer war und er *g* als Reibelaut gehört hatte wie in „Stichstich“. A. dagegen, der bis dahin nur von seinem Zwillingsbruder entlehnt hatte, bildete nun selbständig die zwei zweikonsonantischen Formen *ham* (haben) und *men* (nehmen), aber noch einkonsonantisch *ma* (mehr), offenbar weil *r*, das beide noch nicht gesprochen hatten, ihm noch zu schwierig war, ferner *ich*. Bald sprach auch St. dies nach. Nach 2,2 kamen gleichfalls unter Führung von A. das zweikonsonantische *popper* (Klopfer), wo *kl* sich dem *p* anglich, und das drei-

¹ Vgl. „Anthropos“, VII (1912), S. 663—676.

² Die Zahl vor dem Komma bezeichnet das vollendete Jahr, die dahinter den vollendeten Monat.

konsonantische *anzien* (anziehen) hinzu. Da aber die Zwillinge nach 2,3 mindestens während eines ganzen Monates nie ein Wort dreikonsonantisch formten, sondern *eia* für Frieda, *bi* (Brief), *fei* (Fleischer), *bil* (Bild) sagten und außerdem nur noch *tata* (Kakao), *hu* (Schuh) erwarben, so kann *anzien* (vgl. oben über *z*) höchstens als vereinzelter Vorläufer der dritten Lautstufe angesehen werden, und demnach verharren diese zwei Knaben mindestens ein Vierteljahr (nach meinen früheren Untersuchungen die Durchschnittszeit) auf der zweikonsonantischen Lautstufe. Leider sind ihre weiteren Wörterwerbungen nicht aufgezeichnet.

HILDE STERN (H. St., siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 663, 665, 670, 671, 673), die von 0,10½—1,3½ auf der einkonsonantischen Lautstufe stand, bildete bereits nach 1,3½ zum erstenmal *z* (*ts*) in *atsatz* (knapsen), und zwar einen Monat später als *s* und einen halben als *sch*, was die regelmäßige Reihenfolge sein dürfte. Nach 1,4 folgten neben den naturgemäß einkonsonantischen Wörtern *piipiip* (Vogel), *kikää* (Kuckuck), *ap* die zwei zweikonsonantischen *bitte bitte* und *hop* (vorher *op*), mundartlich „hüpfel“, nach 1,4½ neben dem Empfindungswort *ei ei* für Liebkosung und dem einkonsonantischen *kikiki* (Kikeriki), das als viersilbiges Wort wohl noch zu schwer war, die drei zweikonsonantischen *tschee*, *tschee* (etsch, etsch!), *moan* (guten Morgen) und *grr* oder *brr* für Pferd, so daß H. St. von Ende 1,3½—1,4½ zweifellos auf der zweikonsonantischen Stufe stand.

Nach 1,5 gestattete nur der Doppellaut *z* (*ts*) das Verbleiben eines dritten Konsonanten im Wort, und zwar nach 1,5 in *mize* für Katze, doch noch zweikonsonantisch *ände* (Hände) und außerdem *kille*, *kille*, *hier*, *hier*, *putput* für Hühner, *gagack* für Gänse und ganz auffallenderweise noch das einkonsonantische *mamau* für Baum. Nach 1,5½ wahrte H. St. aber auch in einem Worte mit *ld* den anlautenden Konsonanten: *bildää* (Bild), was jedoch nicht wundernimmt, da sie das vereinzelt in Hilde schon nach 0,11½ tat (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 665). Dagegen bildete sie jetzt noch *piike* (pieken), ja sogar *ebaa* (spazieren), *ssi*, *ssi* (hepsi [nießen]), *isse* (Füße) und zunächst *fu* (Fuß), offenbar weil es ihr noch Schwierigkeiten machte, die Reibelaute *f* und *s* in einem Worte zu bilden; aber noch vor 1,6 sagte sie *Fuß* und nahm außerdem die einkonsonantischen Wörter *auge*, *so*, *alle* unverändert an. Auch bildete sie nun den ersten Satz: *ebaa papa wauwau* (spazieren geht der Papa, da kommt ein Hund).

Nach 1,6 überschritt sie zweifellos die zweikonsonantische Lautstufe, wie die fünf Bildungen — *lampe*, *milß* (Milch), wo *Ich* noch zu schwer fällt, *das hier*, *isn das* (was ist das), Verbindungen, die wie ein Wort gesprochen werden, und *danke* — zeigen. Demnach stand H. St. wohl bis Ende 1,5½, also im ganzen etwa zwei Monate auf der zweikonsonantischen Lautstufe.

Bei der jüngeren Schwester EVA. (E. St., siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 663, 665, 670, 673) stellte sich schon mit 0,11 als vereinzelter Vorläufer der zweikonsonantischen Lautstufe *hap* für Essen ein, mit 1,4½ neben den an sich einkonsonantischen Wörtern *kakao*, *nei*, *puppe* sogar *hilda* als vereinzelter Vorläufer der dritten (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 666), mit 1,6 neben *mama* die zwei zweikonsonantischen Formen *komma* und *nam nam*.

Nach 1,6 $\frac{1}{2}$ folgte erst *ja*, nach 1,7 *ich*, während E. St. noch *mi au* (mir auch) sagte, jedoch das leichtere zweikonsonantische *pappen* unverändert anwandte. Wenn nun nach 1,7 $\frac{1}{2}$ das vierkonsonantische *meckts* (schmeckts?) auftrat, so geschah dies wohl, weil E. St. hinter *k ts* nicht schwerer als *s* fiel (vgl. oben über *z*); doch deutet es das Ende der zweikonsonantischen Lautstufe an.

Nachdem GÜNTHER (G. St.), der Bruder dieser beiden Mädchen, dreieinhalb Monate auf der einkonsonantischen Lautstufe gestanden hatte (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 663, 667—675), kam er nach 1,1 $\frac{1}{2}$, wo er *das das*, *das is*, *dis is*, *süa das* (sieh das), *sieste* (siehst du) sagte, auf die zweikonsonantische. Die Ende dieser Zeit auftretende Nebenform *datz* (das) zeigt, daß ihm *z* bei anlautendem *d* nicht schwerer als *s* fiel, und demnach ist das nach 1,1 auftretende *butz* wohl nur ein scheinbarer Vorläufer der dritten Lautstufe. Auch während 1,2 erschienen zunächst nur ein- und zweikonsonantische Formen: *bebau* (Wauwau), *reureu* (Nachahmung des Lesens), *so*, *babba* für Nichteßbares, *de* (der), *die*, *grgr* für Pferd (*brbr*), *buph* (Fuß), womit G. St. nun auch den ersten Satz bildet: *da is de buph* und im Gegensatz zu seinen beiden Schwestern *hidde* (Hilde), zuletzt aber das vierkonsonantische *herste* (hörst du). Doch ist *st* ihm schon geläufig, besonders in *sieste* (1,1 $\frac{1}{2}$), und ist ja auch nur die Umkehrung von *z*, das bei ihm sehr früh auftrat; *herste* kann demnach wohl nur als Vorläufer der dritten oder mehrkonsonantischen Lautstufe gelten, der noch neun Monate lang nur ein- und zweikonsonantische Formen folgten, und zwar nach 1,2 $\frac{1}{2}$ *pupuff* für Kaffeemaschine, *aach ja*, *muu* für Kuh, *alle*, *baa* (spazieren), selbst *oaal* (nochmal); nach 1,4 *butte* (bitte), *aber*, *wo*; nach 1,5 *ff ff* für Leuchtendes, nach 1,6 *ase* (Hase), *pipip* für Vogel, *auf*, *ab*, *ater* (Vater); nach 1,7 *huhu* für Flasche aus Tuterutu, *ssi* für Blume aus hepsi (vgl. H. St.), *bu* (Stuhl), *ditte* (Schnitte), *atte* (Karte), *nä* (nein), *ditz* (knipsen), *nja* (gelt ja?), *willei* (will Ei); nach 1,8 sogar noch *au* (auch), da *ch* noch zu schwierig ist, *bitte*, *muttaa* (Mutter) und nun *lilda* (Hilde); nach 1,10 *bau* von bauen für Haus, *paube* (Laube), *papao* (Kakao), *tatei* für schlafen, *ball* (Ballon), *psi* (Kirschen), *pampe* (Lampe); nach 1,11 *bibi* (Baby), *popopp* (hopp hopp für Reiter), *lala* für Soldaten (Musik), *miau*, *puppe* (Suppe), *eisch* (Fleisch), *dadatt* (Tiktak), *bä* (bim für Klingel), *tää* (Teelöffel); *hii* (hier), *eier* (Geier), *fisch*, *tiss* (Tisch), *tante* (tanzen), *aler* (Taler), *babber* (Rhabarber), doch schon ein dreikonsonantisches Wort mit dem leichten anlautenden Konsonanten *b*: *butter*, was eine Annäherung an die dritte Lautstufe anzeigt. Nach W. STERN war G. St. in diesem Monat im Sprachbestand soweit wie H. St. nach 1,7; doch hatte in diesem Alter diese entschieden schon die dritte Lautstufe erreicht. Nach 2,0 bildete G. St. aber wieder ausschließlich ein- und zweikonsonantische Formen: *kee* (Kakes), *ifs* (ich), *pot* (Kompot), *appel* (Aprikose), und erst nach 2,1 $\frac{1}{2}$ wieder eine dreikonsonantische: *ünter* (Günther), allein nach 2,1 noch mehrere ein- und zweikonsonantische: *tiä* (Christine), besonders unter Wegfall des anlautenden Konsonanten: *uul* (Stuhl), *aane* (Fahne), *eitsche* (Peitsche), doch *huu* (Schuh).

2,2 dagegen weist das vierkonsonantische *hettern* (klettern) auf und ist wohl als eigentlicher Beginn der dritten Lautstufe anzusehen. Massenhaft erschienen nach 2,4 dreikonsonantische Formen: *äpfel*, *pampen* (Lampen, hoch-

diddi (Lochschnitte), selbst *hante* (Tante), *hedel* (Mädel), *heiser* (Kaiser), *herd* (Pferd), *hund*, *hëxe*, *engel*, *jäger*, *katze*, *hauben* (Tauben), *higer* (Tiger), *hant* (Elefant), *hinchen* (Kaninchen), *hafen* (Schafe), *haaler* (Adler), *hepse* (Schnepfe), *hildhöte* (Schildkröte), *häfer* (Käfer), *hucker* (Zucker), *beeze* (Pilze), ja sogar fünf vier- und zwei fünfkonsonantische. Demnach stand G. St. reichlich ein Jahr auf der zweikonsonantischen Lautstufe; doch erschienen schon nach 1,1 vereinzelte Vorläufer der mehrkonsonantischen.

Gegen die Regel fängt G. St. nicht nur eher (eineinhalb Monat) als seine ältere Schwester H. zu sprechen an, sondern gelangt auch eher (zwei Monate) auf die zweite Lautstufe. G.'s anfänglicher Vorsprung erklärt sich dadurch, daß H. das erstgeborne Kind war, dessen Laute der jüngere G. leichter als die der Erwachsenen nachahmen konnte. Dagegen verharbt dieser über achtmal so lange als jene auf der zweiten Lautstufe und bekräftigt in dieser Periode die Regel, daß die lautliche Entwicklung bei Knaben langsamer als bei Mädchen ist. Seine jüngere Schwester E. aber hält ihm nicht bloß hinsichtlich des Sprechanfanges die Wage, sondern gelangt auch auf die zweite und dritte Lautstufe früher.

Eher als G. St. erreichte meines Wissens nur ein Knabe (VOLZ) die zweikonsonantische Lautstufe, und zwar $2\frac{1}{2}$ Monat (siehe VII, S. 666 u. 670), dagegen selbst der Slawe OLTUŠCEWSKI (siehe VII, S. 670) $\frac{1}{2}$, MAJOR (siehe VII, S. 666, 668—670) 1, IDELBERGER (siehe VII, S. 665 u. 670), STUMPF (siehe VII, S. 664 u. 670) und TÖGEL (siehe VII, S. 663, 665 u. 670) $1\frac{1}{2}$, LINDNER (siehe VII, S. 669—671) und GHEORGOV I (siehe VII, S. 664 u. 670) 2, GHEORGOV II (ebenda) 4, PREYER (siehe VII, S. 666, 669—673) $5\frac{1}{2}$, mein ältester Sohn (siehe VII, S. 664, 668—674) $8\frac{1}{4}$, die beiden LANGE $10\frac{1}{2}$ Monate später.

Doch den Vorsprung, den G. St. ursprünglich vor seinen Geschlechts-genossen voraus hatte, büßte er auf der zweikonsonantischen Lautstufe wieder ein, die viele Knaben früher als er verlassen, so VOLZ nach 1,3, wo er neben *djatu* und *gagak* schon *burung* und *njam njam* sprach. GHEORGOV I sagte nach 1,7 *chleb*, allerdings noch nach $1,11\frac{1}{2}$ *lado* (Wlado), GHEORGOV II noch nach 1,8 *daj lep* (chleb) und noch $1,11$ *vado* (Wlado), aber schon *place*, das englische Kind SULLY nach 1,9 schon *mornnerroom* (morningroom), ja sogar *nurseryroom*. TÖGEL erwarb nach 1,7 *papa*, *nö* (Schnee), *opapa*, *bibip*, *baba*, *bisch bisch*, bildete nach 1,8 den Satz *bubi bett bisch bisch* (Buby schläft im Bett) und gelangte wohl nach $1,9\frac{1}{2}$ auf die dritte Lautstufe, wo er den Satz bildete: *menl holn nich* (Männel holen nicht); doch sagte er noch *hin* (Ring), *mudi* (Mutter) und nach $1,11\frac{1}{2}$ *waisch* (Fleisch), das er erst nach $2,1\frac{1}{2}$ richtig aussprach. LINDNER sagte nach 1,9 nicht bloß *dot* (dort), sondern sogar noch *hi* (hier), *bei* (vorbei), *ma* (mein), doch nach $1,9\frac{1}{2}$ neben *guguck*, *papa*, *mama*, *alla* (Olga) bereits dreikonsonantisch *bennt* (brennt) und nach 1,10: *dein kleid*. PREYER bildete zwar schon nach 1,1 dreikonsonantisch *dakkn* (danke), doch zweikonsonantisch noch nach 1,7 *hat* (hart) und nach 1,10 *wott* (fort), *buotä* (Butter), *munn* (Mund), *akes* (Axel), *wier* (Finger), später *finge*, *kara* (Karl), *tatach* (guten Tag), aber bereits dreikonsonantisch *paitsch*, *batn* (Blatt), *pfowed* (Pferd), *nagch* (gute Nacht), so daß wohl nach 1,10 der Abschluß der zweiten Lautstufe anzunehmen ist, wiewohl PREYER nach 1,11 noch *wesch* (Zwetschke)

und erst *wita*, dann aber *wijak* (Zwieback), sowie erst *tits*, darauf *list* (Licht) sprach, ferner jedoch *moigen* (Morgen), *apfelelee* (Apfelgelée), nach 2,0 sogar noch *laock* (Schlafrock), *opf* (Kopf), *helle* (helfen), *danne* (Tante), *kuha* (Kuchen), *etse* (setzen), *teppa* (Teppich), hingegen *ulter* (Schulter) und vierkonsonantisch *burtsa* (Geburtstag), *billerbooch* (Bilderbuch).

Nach 1,8 bildete der Knabe SIGISMUND einen Satz noch ganz auf der zweikonsonantischen, ja teilweise noch auf der einkonsonantischen Lautstufe: *atten beene titten, bach eine puff* (im Garten haben wir Beeren und Kirschen gegessen und in den Bach Steine geworfen); doch nach 1,11 die dreikonsonantische Form *tsucke* (Zucker).

Allein der Fall steht durchaus nicht vereinzelt da, daß Knaben noch später als G. St. die zweikonsonantische Lautstufe verlassen. Mein zweiter Sohn sprach nach 2,5 *baffee* (Kaffee), *biifl* (Stiefel), *bammer* (Kammer), *fimd* (Zimt) und vierkonsonantisch *babbofln* (Kartoffeln), *beemeln* (Döbeln); doch das englische Kind MAJOR, das nach 1,0 zu sprechen begann (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 666, 670 u. 673), formte noch nach 2,5½ die Wörter nur ein- oder zweikonsonantisch. Mein ältester Sohn, dessen erstes Wort nach 1,9 das zweikonsonantische *ugger* (Zucker) war, bildete nach 1,9¼ außer 25 rein vokalischen oder einkonsonantischen Formen die zweikonsonantischen: *budde* (Butter), *ningning* für Klingel, *guggaar* (Oskar), *hobbaa*, *a guggarr* (in den Garten), *a giggarr* (auf die Gasse), nach 2,0 *houwe*,* dann *hoowe* (Robert), *wiide* (Friedrich), nach 2,6 *bufe* (Stufe), *lange* (Schlange), aber schon vierkonsonantisch *baufmann* (Kaufmann), ja selbst noch 2,8 noch *bäbbe* (Treppe), wiewohl die Formen *meffel* (Löffel), *deener* (kleiner), *maabufe* (Schlafstube), *baafmidse* (Schlafmütze) den Abschluß der zweikonsonantischen Lautstufe beweisen. Von den Zwillingen LANGE wurde schon erwähnt, daß sie bis nach 2,3 nur ein einziges Wort dreikonsonantisch bildeten. Nach alledem halte ich meine Behauptung aufrecht, daß bei Knaben die zweikonsonantische Lautstufe nicht selten erst nach der Vollendung des zweiten Lebensjahres abschließt.

Anders liegt es allerdings bei Mädchen. Wir sahen, daß H. St. die zweite Lautstufe schon nach 1,6 überschritt und ihre Schwester nicht viel später. STRÜMPPELL's älteste Tochter (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 669—671, 673), die gleichzeitig (0,10½) mit H. St. zu sprechen begann und mit 1,0 *te* (steh) sagte, schickte sich etwa zwei Monate früher an, die zweikonsonantische Stufe zu verlassen; denn schon nach 1,4 sprach sie *pluma* (Pflaume), *dsofi* (Sophie), sogar *tumpf* (Stumpf), und bildete den Satz: *bild dot bank* (rt war also noch zu schwer). Auch sagte sie noch *vool* (Vogel), *kank* (krank), *ning* (Ring), sogar *ola* (Olga), *duppe* (Suppe), bildete aber nach 1,5 schon die vierkonsonantische Form *warts* (schwarz), während sie die Reibelaute *s* und *ch* nach 1,6 vermied in *twei* (zwei), *ekx* (sechs), *ibene* (sieben), *atte* (acht).

Bei dem Mädchen WERTHEIMER (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 669, 671—672) scheint der Abschluß der zweikonsonantischen Lautstufe nach 1,5 erfolgt zu sein, wo es *möschin* (marschieren), *klink* (trinken), *sisirn* (frisieren), *gwichi* (Gewichte) sagte. Nicht viel später als H. St. überschritt STRÜMPPELL's zweite Tochter die zweikonsonantische Lautstufe; denn nach 1,6 sagte sie noch *klala* (Klara), *kuker* (Zucker), *titine* (Christine), doch schon dreikonso-

nantisch *bildebu*, nach 1,7 sogar noch *munu* (Mund), *bot* (Brot), *atig* (artig), *wanne* (Wange), *pasche* (Equipage), aber bereits dreikonsonantisch *tirn* (Stirn), *nits* (nichts), *lüssel* (Schlüssel), ja schon vierkonsonantisch *linken* (trinken).

Auch bei dem Mädchen des Franzosen TAINE ist nach 1,6 die zweikonsonantische Lautstufe noch nicht abgeschlossen. Es sagte nach 1,2 *ham*, nach 1,3 *tem* (wohl [tiens]), nach 1,6 *bule* (brûle). Das französische Mädchen DEVILLE (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 664, 670, 671, 673), das nach 1,3 auf die zweikonsonantische Lautstufe kam, sprach nach 1,5 zwar *pâté*, aber noch *pôpô* (chapeau), *ghé* (guêtre), nach 1,6 *bim*, nach 1,7 zwar noch *ata tu* (entends tu?), doch dreikonsonantisch schon *gnol* (gignol), *pa t'an* (va t'en!), aber noch nach 1,8½ *amou* (la mouche), *a tou* (elle court), *apé* (attraper), *mo* (mort) und noch nach 1,9½ *abeié* (habillé), *ato* (encore), *toti* (coquille), doch nach 1,10 dreikonsonantisch *badon* (ballon).

AMENT'S Nichte (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 665, 670, 673), die von 0,11½—1,3 auf der einkonsonantischen Lautstufe stand, sagte nach 1,3 *wla* (Willy), *mra* (Irma), nach 1,6 *mama*, nach 1,7 *bebedd*, *dschidschi*, nach 1,8 *lulu da-i* (L. ist da), nach 1,8½ *nein*, nach 1,9 *du*, *adi* (artig), doch schon dreikonsonantisch *alden*, und bildete nach 2,0 den Satz: *tande gleidi* (Kleid) *loch babedd*. Nach 2,1½ folgten *fort*, *nimmer* und *garden*. LINDNER'S Tochter (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 663, 669), die schon nach 0,5 das Zeitungslesen mit dem zweikonsonantischen *degattegatte* nachahmte und nach 0,9½ zu sprechen begann, sprach nach 0,11 schon *tul* (Stuhl), *batta* (Berta), nach 1,1 *appn* (Apfel) und nach 2,0 *besser mimi*. SCHNEIDER'S Tochter (siehe „Anthropos“, VII [1912], S. 663, 668, 670, 673), die von 0,10—0,11½ auf der einkonsonantischen Lautstufe stand, aber schon nach 0,10 *take take* und nach 0,11 *bitte bitte* sprach, erwarb nach 1,2 *nein nein* und *ja ja* und nach 1,3 *rulle rulle* (rolle!), doch nach 2,0 das fünfkonsonantische *zugmann*.

Während daher viele Knaben wie G. St. erst nach 2,0 die zweikonsonantische Lautstufe abschließen, habe ich dies bis jetzt von keinem Mädchen gehört, so daß ich mit 1,9 (REIN'S Enzyklop. Handbuch der Pädag., 2. Aufl., S. 754b) den durchschnittlichen Abschluß der zweiten Lautstufe hinsichtlich der Mädchen richtig bestimmt haben dürfte. Der Anfang der Satzbildung fällt meistens auf die zweite Lautstufe, bei Knaben mehr in deren Anfang, bei Mädchen mehr ans Ende, was beweist, daß die anfängliche sprachliche Überlegenheit dieser mehr physischer als psychischer Art ist. Durchschnittlich dürfte die zweite Lautstufe etwa mit der ersten Hälfte der bildungs- und biegungslosen (isolierenden) Sprachstufe zusammenfallen.



Das Problem des Totemismus.

Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner
Erforschung.

(Fortsetzung.)

13. The views of ANDREW LANG and J. G. FRAZER and E. DURKHEIM on Totemism.

By A. A. GOLDENWEISER, New York.

The Cyclopean Family and the Eponymous Theory of Totemism.

To expound LANG and leave out controversy is not unlike playing Hamlet without the Prince of Denmark. His work in totemism, in particular, gave ample ground for the exercise of his extraordinary critical acumen, and even his positive contribution to the subject, his theory of the origin of totemism and exogamy, is built over the ruins of the theories of his adversaries. His minor contributions, consisting of articles in "Man", "Folk-Lore", and the "Proceedings" of various learned and literary societies, cannot here be enumerated¹, but the sum and substance of his views on totemism and exogamy will be found in his "Social Origins" (1903), "The Secret of the Totem" (1905), an essay on "Australian Problems" in the "Anthropological Essays Presented to E. B. TYLOR" (1907), p. 210—218, one on the "Origin of Terms of Human Relationships" in "Proceedings of the British Academy" (1907—1908), p. 139—158, his review of FRAZER'S "Totemism and Exogamy" in "Anthropos" (1910), p. 1092—1108, and his article on "Totemism" in the "Encyclopaedia Britannica" (11th Ed.). The phases of the totemic problem that have attracted LANG'S particular attention were the "Aranda Anomaly" and the correlated question of the alleged primitiveness of the Arunta or Aranda, the origins of totemism and exogamy, and the origin of the classificatory terms of relationship.

The Aranda situation was, in brief, as follows. The researches of SPENCER and GILLEN had revealed the fact that contrary to the practice of the vast majority of Australian tribes, the totemism of a certain number of tribes situated in the centre of Australia was not hereditary. A child's totem did not follow either that of its father or that of its mother, but was determined by "the sick fancies of a pregnant woman". Whatever object, plant or animal a woman came in contact with or became aware of when she first felt her womb quickened, was henceforth the totem of the child to be born. In addition to this peculiar method of fixing totemic membership, the Aranda possessed another peculiarity: their totemic clans were not distributed, as in other tribes, so that all the members of a clan were in one phratry. Among the Aranda some clans were represented in both phratries. In connection with this, it was soon discovered that whenever a clan was so distributed between

¹ LANG'S literary productivity was proverbial and his achievement in this respect must be regarded as little short of amazing. Articles, essays and even books signed by his name continued to appear for over a year after his death. He shone on, like one of those distant stars whose brilliance continues to delight our eye, while its material source may long since have been reduced to dust by some great cosmic catastrophe.

the two phratries, those of its members who belonged to one phratry were permitted to marry their clanmates of the other phratry.

At once the question arose: Did the Aranda condition represent a most primitive stage of totemic development through which the other tribes must also have passed, or was their case a late and specialized product of totemic evolution? The question was an important one. All understood that a number of totemic origin theories would stand or fall according to the answer. Hence a heated discussion ensued¹.

From the first LANG became a stanch defender of the view that the Aranda case was anomalous and represented a late, nay, a relatively recent and altogether specialized development. Three facts, in particular, were to be noted about the Aranda (argued LANG): "The Arunta 1. must have reckoned in the male line for a very long time, otherwise their myths would not take local totem-centres for granted as a primeval fact, since such centres can only occur and exist under male reckoning of descent; in cases where the husbands do not go to the wives region of abode². 2. The myth that totemic local ghosts are reincarnated cannot be older than local totem-centres, for it is in their old local totem-centres that the totemic ghosts do haunt. The spots are strewn with their old totem-marked *churinga*. The myths make the wandering groups of fabled ancestors all of one totem, because, by male reckoning, they could be little else till the *churinga* superstition arose and scattered totems about at random in the population. Again, 3. even local totemism, plus the belief in the reincarnation of primary ancestral spirits, did not produce the non-exogamy of totems, till it was reinforced by the unique Arunta belief in stone *churinga nanja*³."

LANG next proceeds to prove that the non-hereditary totemism of the Aranda could not have constituted a stage through which other tribes, with hereditary totems, had passed. For, among the Aranda some totem clans are found in both phratries; now, if heredity supervened, the totem clans would remain where they are, some restricted to one or the other phratry, some distributed between the two, just as is now the case among the Aranda; but the totem kins could never become redistributed, by means of totemic descent, so that all of the kins would belong to either the one or the other of the phratries, the condition found in almost all Australian tribes. Hence these tribes have not passed through a stage in their social organization comparable to that of the modern Aranda⁴.

LANG could never become convinced that the alleged Aranda ignorance of the physical causes of conception was genuine and original. He considered that the peculiar views entertained about these matters by the modern Aranda were altogether due to their speculations fostered by the beliefs in ancestral

¹ A spirited summary and analysis of the views of the different authors will be found in the introductory pages of A. VAN GENNEP's "Mythes et Légendes d'Australie".

² It must be remembered that LANG believed in the primitiveness of maternal descent and its necessary priority to paternal descent.

³ "Secret of the Totem", p. 78—79.

⁴ "Secret of the Totem", p. 79—80.

incarnation and in the mystic connection between individuals and certain sacred stone objects, the *churinga nanja*. "Their psychology obscured their physiology." If not for these beliefs, which LANG regarded as of relatively recent origin, the Aranda insight into the physical nexus of things in matters of propagation, may have, for all we know, been sane enough¹.

His views as to the recency of the irregular distribution of totem kins among the Aranda, LANG supported by a special argument, a "mathematical" one. He writes: "In normal totemism, not 'the great majority', but all the members of any one totem group belong to one or other moiety of the tribe. The totems being hereditary, they cannot wander out of their own into the other phratry, and, as all persons must marry out of their own phratry, they cannot marry into their own totem, for no person of their own totem is in the phratry into which they must marry²."

Now, among the Aranda, according to the testimony of SPENCER and GILLEN, the great majority of the members of some totem kins are found in one phratry, a few being found in the other. Hence, the Aranda may be conceived as either moving into or out of normal totemism. The first alternative has been disposed of in the preceding argument. If the second be accepted, the disturbance cannot be regarded as of long standing; for, if chance had determined the distribution of Aranda totem kins for a long period in the past, the result would be an approximately even distribution of each kin in both phratries. If the present Aranda method of determining totemic membership were as old as their totemism, the result would have been the same. Hence, the anomalous distribution of totem kins must be regarded as of recent origin. The Aranda totems were at first hereditary; then the fortuitous system of conceptional distribution arose and wrought havoc among the totems. But the disturbance has been in operation for a relatively brief period, hence on by a small minority of members of each totem were thus dislodged from their original phratry and placed in the other. Members of every totem therefore find legal spouses of their own totem in the phratry not their own, and may marry them³.

Aranda customs and traditions endorse LANG's views of their social system⁴. They believe that the original arrangement was hereditary totemism. To this day the phratry to which the majority of the members of a clan belong is regarded as the "right" phratry for that clan to be in, and the *alatunja* (head man) of the clan must always belong to that phratry, unless, indeed, all other members of the clan and phratry have died out. The myths of the Aranda also point to a time when the distribution of the totemic clans was normal.

In the views of other writers classificatory systems of relationship figure prominently in the totemic problem. While LANG himself devoted considerable attention to this subject, he did not regard the problem of relationships as

¹ "Australian Problems", *Anthrop. Essays* presented to E. B. TYLOR, p. 212, 213.

² J. G. FRAZER's "Totemism and Exogamy", *"Anthropos"*, V (1910), p. 1102.

³ J. G. FRAZER's "Totemism and Exogamy", *"Anthropos"*, V (1910), p. 1102—1105.

⁴ "The only objection to this theory is that the Arunta themselves believe it, and mention the circumstance in their myths", "Secret of the Totem", p. 69.

part of the totemic problem. The essence of his theory of the origin of classificatory terms may here be briefly stated. He held that relationship terms arose in small families who were fully aware of the significance of blood-ties. The first terms consisted of easily articulated syllables and had no classificatory connotations. In the course of social evolution, age-grades developed, followed by the differentiation of generations and classes. With the individuals belonging to these age-grades, generations, classes, became associated various rights, privileges, duties, matrimonial restrictions. Parallel with these transformations proceeded a change in the connotations carried by the terms of relationship, which, in accordance with a familiar linguistic principle, became extended in meaning so as to cover groups of individuals who from the point of view of their social relations constituted one class¹.

We are now prepared to follow LANG in his search for the origins of totemism and exogamy. In times of extreme antiquity man lived in small family groups, "Cyclopean" families, presided over by solitary old males, powerful and jealous. In these families the presence of the sexually mature young male was not tolerated, no more than it is in still observable groups of wild horses, stags and gorillas. The jealousy of the old sire would tolerate no rivalry; the weaker had to go to the wall, the lustful young male was expelled and had to seek a mate in other groups. Through the expulsion of the young males exogamy was achieved, "marriage out of the brutal herd, out of the savage camp".

At a later period of incipient humanity the youngest son was permitted to remain with his horde on condition that he select a wife for himself outside of the horde.

Next these small local groups were given names, animal or plant names. That such names could not have been assumed by each group for itself but were given to it by other groups, LANG never tired of reiterating. He brought evidence from France, England, the Orkneys, Guernsey², of the prevalence of animal and similar designations for villages; and he pointed out that while a group will call itself "The Men", as is indeed so often the case, all psychological motive is lacking why it should assume any other designation, whereas psychology justifies and history attests the giving of names by groups to one another. No group would call itself by its own word for "no", but outside groups might readily come so to distinguish it³. The French do not call themselves *Oui Oui*, but the New Caledonians call them so; and in a foot-note (out of consideration, no doubt, for his English readers) LANG adds: "We do not call ourselves 'God dams', but Jeanne d'Arc did."

We have then local groups with animal names⁴. Now all the totemic beliefs and practices are based on the idea of a mystic connection between

¹ See LANG's article on "The Origin of Terms of Human Relationship" in "Proceedings of the British Academy", 1907—1908, p. 139—158.

² "Social Origins", p. 165 sq. and "Appendix A", p. 295—301.

³ Instance the Australian tribes Kamilaroi, Wirajuri, Wonghi and Kabi ("Secret of the Totem", p. 128).

⁴ Here LANG warns against a misunderstanding: "I am sure to be told that in Chapter III I declared local totem groups to be the result of reckoning in the male line, and not primitive,

the totem and the totemites. How did the idea of this mystic *rapport* arise? It is a matter of common experience that savages explain individual names whose origin they do not know by some mystic bond between the bearer of the name and the object or being implied by the name. Such also must have been the case when the members of the different local groups of animal name found themselves the possessors of such names the origin of which they did not know (that they did not know their origin is attested by the fact that myths were invented to account for it). Then a mystic connection was assumed between the members of the group and the eponymous being or object. Granted the mystic connection, all the totemic practices and beliefs can readily be deduced from it.

LANG next picks up the exogamous local group where he left it and attempts to trace the subsequent development of matrimonial regulations. Two local groups, tired of mutual wife raiding, make "peace with *connubium*" ("some two kins must have begun the practice", observes LANG). At first the capture of wives continues between the confederated groups and those standing outside the compact, but gradually pair after pair of confederated groups join the matrimonial alliance, until the entire tribe is separated in two phratries. LANG's passage may here be reproduced in full: "The example thus set was followed by pair after pair of linked totem-kins, and for this reason there is necessarily a dual union and division of intermarrying kins throughout the Australian system. This is an automatic result of one totem to one totem marriage, followed by federations of the intermarrying pairs of totem kins¹." So far, then, the process goes on without deliberate design on any one's part. All is pure automatism. At a later stage reflective individuals become aware of the connection between the dual division and the exclusion of certain close relatives from intermarriage. They drew the obvious inferences, and by and by the four and eight class systems were deliberately introduced to further restrict the marriage of related individuals².

and that, here, I make the primitive animal-named group local. My reply is that in this passage I am not speaking of totem groups, but of local groups bearing animal names, a very different thing. A group may have borne an animal name long before it evolved totemic beliefs about the animal, and recognized it as a totem. No group that was not local could get a name to itself, at this early stage of the proceedings. The 'local habitation' precedes the 'name' ("Secret of the Totem", p. 120—121, note 4).

¹ "The ANDREW LANG Theory of the Origin of Exogamy and Totemism", "Folk-Lore", XXIV (1913), p. 179.

² Reference must be made here to another theory which LANG himself regarded as superseded by the one presented in the text, but which may still prove to possess more than merely historical interest. Whether phratries be regarded as original totem kins which later became subdivided, or as confederations of originally distinct totem kins, there ought to be in each phrathry one totem kin of the same name as the phrathry. Such, however, is not apparently the case, except in a very few instances. Now, LANG argued, that appearances notwithstanding, "totem kins of phrathry names in Australia are often in their phratries". Several types of cases must be distinguished. In many Australian (and some American) totemic communities there are no phratries, and we lack the means of knowing what their names were when they existed. In other instances there are phratries but no names, and again the character of their former names (if, indeed, such ever existed) cannot be ascertained. In still other cases we find phrat-

Conceptual Totemism and the Design Theory of Exogamy.

While JOHN FERGUSON MC LENNAN deserves credit as the discoverer of totemism, J. G. FRAZER is more than any other scholar responsible for the wide popularity of that subject and for the tremendous energy displayed by students in many lands in totemic research and discussion. Totemism as a subject of scientific enquiry may be said to date from the appearance in 1887 of FRAZER's diminutive "Totemism", an enlarged edition of an article with the same title in the "Encyclopaedia Britannica" (9th Ed.). In that book FRAZER gave a definition of totemism, brought together practically all that was at that time known of totemic fact, and abstained almost altogether from speculation. His contributions in that direction were based on and directly suggested by SPENCER and GILLEN's researches among the tribes of central and northern Australia. Their "Native Tribes of Central Australia" were followed by an article from FRAZER's pen on "The Origin of Totemism" ("Fortnightly Review", April and May 1899). Six years later, soon after the appearance of the "Northern Tribes of Central Australia", he published his article on "The Beginning of Religion and Totemism among the Australian Aborigines" ("Fortnightly Review", July and September 1905). In 1910, finally, came FRAZER's encyclopaedic survey of totemism in his four volume work on "Totemism and Exogamy". In it we find the earlier work on Totemism, and the two Fortnightly articles, reprinted without revision; an all but exhaustive exposition of totemic fact, as known to date; and a lengthy discussion of the origins of totemism and exogamy¹.

rites and names but the names cannot be translated. "The meaning of the names", argued LANG, may be identical with names of extant totem kins in these phratries, may be names of obsolete or almost obsolete sacred meaning, originally denoting totems now recognized by other names in the everyday language of the tribe. ("Secret of the Totem", p. 158—159.) Armed with this theory LANG began his search, and found, to his great delight, that the widely diffused phratric names, *Mukwara* and *Kilpara*, actually meant Eagle Hawk and Crow, that the phratries designated by these names contained each one totem kin of the same name, or rather of a name which sounded quite different, but, in the current language, had the same meaning. So far so good. At this point, however, a hitch occurred in the theory, to overcome which all of LANG's ingenuity was required. "When the men of Crow local group had for generations never married a woman of Crow name, and when the wives, of other names, within Crow local group had bequeathed these other names to their children, there could be, in Crow local group, no Crow by descent, nor any Eagle Hawk by descent in Eagle Hawk local group." ("Secret of the Totem", p. 168.) Now, when the two local groups would become phratries containing totem kins, the two totem kins of phratry name would find themselves in great matrimonial difficulties. All the Crow folk would be in the Eagle Hawk phratry, all the Eagle Hawks — in the Crow phratry. They could, of course, not marry in their own phratry. But neither could they marry into the opposite phratry, for that was their old local group, and the ancient marriage law read: "No Crow to marry into local group Crow." The situation was desperate, and, unless they wanted to remain celibate, something radical had to be done. In these straits, argued LANG, the totem kins of phratry name changed their phratries. "Eagle Hawk totem kin, by going into Eagle Hawk phratry, could marry into Crow phratry; and Crow totem kin, by going into Crow phratry, could marry into Eagle Hawk Phratry." ("Secret of the Totem", p. 169.) This, of course, was a compromise, for the totem kins were now marrying into the very phratries which were forbidden them; but to do so was better than to change their totems, which by that time had grown into prominence in their social system, and they could not remain celibate.

¹ FRAZER's work aroused prolonged and serious discussion which can only be referred to here. In addition to LANG's review in the "Anthropos" (1910) and his Encyclopaedia article

"A totem is a class of material objects which a savage regards with superstitious respect, believing that there exists between him and every member of the class an intimate and altogether special relation," such was the definition with which FRAZER ushered into the world his early work on totemism. His latest pronouncement on the subject reads as follows: "If now, reviewing all the facts, we attempt to frame a general definition of totemism, we may perhaps say that totemism is an intimate relation which is supposed to exist between a group of kindred people on the one side and a species of natural or artificial objects on the other side, which objects are called the totems of the human group. To this general definition, which probably applies to all purely totemic peoples, it should be added that the species of things which constitutes a totem is far oftener natural than artificial, and that amongst the natural species which are reckoned totems the great majority are either animals or plants¹."

With reference to two important issues FRAZER has, in the course of years, modified his position. He now minimizes the religious significance of totemism and the importance of totemic beliefs in religious evolution, and he regards totemism and exogamy as essentially independent phenomena which have become secondarily associated. Thus we read that "in pure totemism, such as we find it among the Australian aborigines, the totem is never a God and is never worshipped — he (the totemite) certainly respects his totem and treats it with consideration, but the respect and consideration which he pays to it are the same that he pays to his friends and relations. — If religion implies, as it seems to do, an acknowledgement on the part of the worshipper that the object of his worship is superior to himself, then pure totemism cannot properly be called a religion at all, since a man looks upon his totem as his equal and friend, not at all his superior, still less as his God²". And further on, we read: "On the whole, if we may judge of the accounts which we possess of totemic tribes in Africa and America we can hardly help concluding that their religion or at least their theology has been little affected by their totemism; totemic animals and plants show few signs of blossoming out into gods and goddesses; in short, totemism in these regions has been nearly as barren theologically as economically. The conclusion agrees with the result of our study of the Australian aborigines, who along with the most fully developed system of totemism known to us exhibit only a few rudimentary germs of a theology³."

(11th Ed.) which were mentioned before, see MARETT ("Athenaeum", 1910, p. 707—708), HADDON ("Sociological Review", 1910), MAXIMOV ("Ethnographic Review", 1910, p. 178—210 [Russian]), HARTLAND ("Man", 1911, No. 1, and "Folk-Lore", 1911, p. 362—374), WESTERMARCK ("Folk-Lore", 1911, p. 81—91), VAN GENNEP ("Folk-Lore", 1911, p. 93—104, "Religions, Mœurs et Légendes", IV, p. 82—104, and "Revue de l'Histoire des Religions", vol. LXV, No. 3), DURKHEIM ("L'Année Sociologique", XII, p. 91—95 and 429—432), and GOLDENWEISER ("CURRENT Anthropological Literature", vol. II, 1913, p. 199—212).

¹ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 3—4.

² "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 5.

³ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 37—38; cf. also GOLDENWEISER, "Current Anthropological Literature", vol. II, 1913, p. 204.

With reference to exogamy in its relation to totemism, FRAZER expresses his conclusion in the following words: "Taking the practice and the traditions of the Central Australian tribes together we may with some probability conclude that the institution of exogamy is distinct in kind and in origin from the institution of totemism, and that among the most primitive totemic tribes totemism preceded exogamy. Accordingly the totemic system of tribes which do not practice exogamy may be called pure totemism, and the totemic system of tribes which practice exogamy may be called exogamous totemism¹. And at another place he writes: "But the truth is, exogamy forms no part of true totemism. It is a great social reform of a much later date, which, in many communities, has accidentally modified the totemic system, while in others it has left that system entirely unaffected²." We shall presently see how, according to FRAZER, the association of totemism with exogamy has occurred.

An exposition of FRAZER's conceptional theory of the origin of totemism may properly be preceded by a brief account of his two earlier theories. According to FRAZER's first conjecture totemism was based on the wide-spread belief that souls may be kept for safety in external objects. As the soul is the source of life, the body thus becomes invulnerable and immortal. In its application to totemic beliefs and practices, this would mean that the souls of the totemites are believed to be lodged in certain animals or plants. Of that the individual totemite is convinced, but "not knowing which individual of the species is the receptacle of his soul he spares the whole species from a fear of unwittingly injuring the particular one with which his fate is bound up"³. The appearance of SPENCER and GILLEN's first monograph sounded the death knell of this hypothesis. Their work contained detailed descriptions of *intichiuma*⁴ ceremonies, magical rites practiced by totemic clans and believed to bring about the multiplication of totemic animals and plants. Each clan had the power and function to further the propagation of its totemic animal or plant, for the benefit of the other clans, for no clansman was permitted to kill or eat his own totem. This, then, thought FRAZER, was the real root of totemism. We read: "Now, on the hypothesis that each clan is a band of magicians, whose function it is to control certain natural phenomena for the common good, we can easily see that, were the totem clans not numerous, it might be found necessary to entrust several departments of nature to each clan. Thus, to take the case of the Wotjaballuk tribe... it seems to have included no more than six totem clans, four of which were concerned with species of birds or beasts..., one with the sun, and one with the wind. Clearly, if each of these six clans were to give its attention exclusively to its particular totem, whole departments of nature, including multitudinous species of animals and plants, would be uncared for, and the consequences to the tribe

¹ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 9.

² "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 162.

³ "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 54.

⁴ The native designation for these particular ceremonies is really *mbatjalkaljuma*, as STREHLOW has shown, but the term *intichiuma*, although erroneous, has the sanction of common use, and will therefore be adopted here.

might be disastrous. What would become of kangaroos, opossums, and wallabies, if it was nobody's business to multiply them?... The thing was not to be thought of. There was nothing for it but that the members of each clan should buckle to and, after discharging their primary duty to their totem, should devote superfluous energies to the laudable task of keeping a few more of the great processes of nature a-going... The fewer the clans the more numerous necessarily were the magical functions to be discharged by each, if the great cosmic movement was still to go on¹." In trying to account for the wide distribution of these magical practices FRAZER made use of the hypothesis of diffusion. First a few neighboring groups, "under the influence of some able men", would agree to practice cooperative magic, then more distant tribes would join in; in this way the complex system of mutual assistance, spread over vast territories, was effected².

SPENCER and GILLEN's second book brought abundant details on the conceptional beliefs of the Central Australians, to which reference was made in the section dealing with the views of ANDREW LANG. In these beliefs FRAZER at once perceived the ultimate source of totemism. He regarded the Aranda system as of great antiquity and their non-hereditary totemism as a more primitive form than the hereditary one. The conceptional ideas of the Aranda must have been based on an ignorance of physical paternity, and, as the totemic membership among them was determined by the visions or fancies of women, totemism to that extent may be regarded as a feminine idea. FRAZER conjectured that a plausible way in which a woman might arrive at the idea that her child partakes of the nature of an animal or plant was by regarding herself as impregnated by some food she had consumed. "If she had recently partaken of emu flesh or yams she might suppose that the emu or yam, which she had unquestionably taken into her body, had, so to say, struck root or grown up in her. This last, is perhaps the most natural, might be the commonest explanation of pregnancy; and if that was so, we can understand why, among the Central Australian tribes, if not among totemic tribes all over the world, the great majority of totems are edible objects, whether animals or plants³." If man is thus identified with an animal, it is perfectly natural that he should treat it with respect and regard himself as endowed with the power of influencing the supply of the totemic animal. Thus the magical ceremonies for the multiplication of totemic animals and plants, at first regarded by FRAZER as the earliest form of totemism, now appeared as themselves derivative from a still more ancient belief, a primitive theory of conception.

While the beliefs of the Aranda were thus regarded by FRAZER as but one step removed from the final germ of totemism, he found unexpected confirmation of his conjectures in the facts revealed by W. H. R. RIVERS's researches among the natives of the Banks' Islands. RIVERS discovered that

¹ "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 135.

² "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 138.

³ "Totemism and Exogamy", vol. I, p. 159.

the Banks' islanders identified themselves with animals and plants partaken of by their mothers. The relations with animals thus established were purely individual, not hereditary; there was exogamy among the islanders but it had nothing whatsoever to do with their beliefs about the relations of man and animal. "This is not called totemism", comments FRAZER, "but nevertheless it appears to be totemism in all its pristine simplicity. Theoretically it is an explanation of childbirth resting on a belief that conception can take place without cohabitation; practically it is respect paid to species of animals, plants, or other natural objects on the ground of their assumed identity with human beings. The practice has long been known as totemism; the theory which explains the practice has now been disclosed by the discoveries of Messrs. SPENCER and GILLEN in Central Australia and of Dr. W. H. R. RIVERS in the Banks' Islands¹." The simplicity of this psychological background for totemism greatly appealed to FEAZER; so much so, that he was inclined to ascribe it universal significance and thus account for the wide distribution of totemic phenomena without taking recourse to the hypotheses of diffusion. This, in fact, is the view he still holds: "Thus the present diffusion of totemism over a large part of the world is explained by causes which at a very remote time probably operated equally among all races of men, to wit, an ignorance of the true source of child-birth combined with a natural curiosity on the subject... It may have everywhere sprung independently from the same simple root in the mental constitution of man²."

But how account for the identification of human beings with animals? In search for an answer to this query, FRAZER reviews the evidence bearing on the prenatal influence on her offsprings of the mother's visual impressions, and concludes: "Thus what appears to be the essence of totemism, namely, the identification of human beings with animals, plants, or other things, would be intelligible and to a certain extent excusable, since it might often rest on a real, not an imaginary similarity between the two. Further, we should then understand why each totem clan, while it is compelled to draw all its wives from other clans, may nevertheless preserve a distinct physical type of its own, unaffected by the stream of alien blood which is constantly pouring into its veins. This remarkable preservation of the clan type under a rigorous rule of clan exogamy is exemplified by the Baganda in Central Africa and is reported of some Tsimshian clans in North-West America. On the hypothesis which I have indicated we may suppose that the children of each clan take after their mothers or their fathers, as the case may be, according as the mental impressions made on pregnant women are derived mainly from their own clan or from the clan of their husband. Where husbands live with the families of their wives, the impression made on a mother would naturally be derived chiefly from her own family and clan, and consequently the children would resemble their mothers; where the wives live with their husbands' families, the impressions made on a mother would naturally be derived chiefly

¹ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 60.

² "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 63.

from her husband's family and clan, and consequently the children would resemble their fathers. But where the husband lives with his wife's family, descent is usually, perhaps invariably traced in the maternal line; where the wife lives with the husband's family there is a tendency, by no means invariably carried out, to trace descent in the paternal line. Then it would often, though certainly not always happen that with maternal descent the children would resemble their mothers, and that with paternal descent they would resemble their fathers. But all this must remain a matter of speculation until the fundamental question of the possible influence of a mother on her unborn child has been definitely answered by biology¹."

Whereas FRAZER's views on the origin of totemic practices and beliefs have changed repeatedly with the accumulation of new evidence, his attitude towards the institution of exogamy has remained essentially the same throughout the many years of his association with that subject. Having observed that the dual division of a community bars the marriage of brothers with sisters and of mothers with sons (under maternal descent) or of fathers with daughters (under paternal descent), that the four class division bars all marriages between parents and children, and that the eight class division bars the marriages of first cousins, children of a brother and a sister respectively, FRAZER concluded that these subdivisions of the tribe were introduced for the purpose which they seemed so admirably to accomplish and that they were conceived of the wisdom and enforced by the powerful influence of wise leaders in these savage communities. We read: "In no other way does it seem possible to explain in all its details a system at once so complex and so regular. It is hardly too much to affirm that no other human institution bars the impress of deliberate design stamped on it more clearly than the exogamous classes of Australian aborigines. To suppose that they have originated through a series of undesigned coincidences, and that they only subserve by accident the purpose which they actually fulfil and which is cordially approved of by the natives themselves, is to tax our credulity almost as heavily as it would be to suppose that the complex machinery of a watch has come together without human design by a mere fortuitous concourse of atoms, and that the purpose which it serves of marking on the dial, and for the sake of which the owner of the watch carries it about with him, is simply an accidental result of its atomic configuration²." FRAZER adds, however, that the formal introduction of the exogamous divisions must have been preceded by a general aversion in the minds of the people, "or at least in the minds of the leaders", against the kind of marriages which the exogamous divisions effectively prevented³.

But if exogamy was introduced to prevent the marriages of near kin, such unions must have been common, nay general, in the period preceding the advent of exogamy. In that remote era brother cohabited with sister, son

¹ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 64—69.

² "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 106.

³ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 108.

with mother, father with daughter, without arousing the condemnation of their companions or of the gods. Not even among the most primitive savages do we find that condition existing today; but traces of it may be seen in certain prenuptial orgies of the Australians during which men otherwise of prohibited classes have access to a woman, the bride elect¹.

Starting then with sexual promiscuity, the history of matrimonial institutions consisted in successive restrictions of the marriages of near kin by means of the introduction of the two, the four and the eight class systems. The matrimonial situation brought about by these legislative reforms was, however, not that of individual, but that of group marriage. Certain groups of men were regarded as the proper husbands of certain groups of women and cohabited with them. A record of these group relations is preserved in the classificatory systems of relationship.

Here FRAZER takes pains to show that a classificatory system of relationship such as is found among many tribes, is deduceable from the mere division of a community into two exogamous moieties².

Survivals of group marriage FRAZER finds in the institutions of the levirate and of the sororate (a term of FRAZER's own making), the former requiring a woman to marry her deceased husband's brother, the latter requiring a man to marry his deceased wife's sister. We read: "But if the sororate limited to the right of marrying a deceased wife's sister, is almost certainly derived from an older right of marrying a living wife's sister, it becomes highly probable that the world-wide custom of the levirate, which requires a woman to marry her deceased husband's brother, is in like manner derived from an older right of marrying her living husband's brother; and as the two customs of the sororate and the levirate are commonly practiced by the same peoples we seem to be justified in concluding that they are two sides of a single ancient institution, to wit, a practice of group-marriage in which a group of brothers married a group of sisters and held their wives in common³."

While the formal reconstruction of matrimonial institutions thus seems complete, the ultimate psychological source of the first exogamous regulation remains as mysterious as ever. The immediate cause of that regulation was shown to have been a dislike of certain marriages of near kin, a "horror of incest". But whence the horror? FRAZER confesses his inability to clear the mystery. He finds no satisfactory evidence of the evil effects of consanguine marriages either upon the offspring or upon the parties to the marital union, nor does there seem to be sufficient reason to believe that primitive peoples regarded such marriages as harmful in the above respects. Without commit-

¹ "Totemism and Exogamy", IV, p. 110.

² "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 114—115 and 122—123.

³ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 149. It will be observed that in the line of reasoning FRAZER adopts in dealing with original promiscuity, group marriage and the classificatory system of relationship, he follows closely in the foot-steps of LEWIS H. MORGAN. In fact, FRAZER constantly refers to MORGAN's work on "The Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family" and "Ancient Society", finding himself, with some reservations, in substantial agreement with the arguments there advanced.

ting himself, FRAZER hazards another tentative suggestion: "Considering everything as carefully as I can I incline, though with great hesitancy and reserve, to think that exogamy may have sprung from a belief in the injurious and especially the sterilizing effects of incest, not upon the persons who engage in it, at least not upon the man, nor upon the offspring, but upon women generally and particularly upon edible animals and plants; and I venture to conjecture that a careful search among the most primitive exogamous peoples now surviving, especially among the Australian aborigines, might still reveal the existence of such a belief among them. At least if that is not the origin of exogamy, I must confess to being completely baffled, for I have no other conjecture to offer on the subject¹."

This brings us to the last phase of the subject, the relation of exogamy to totemism. Here FRAZER expresses himself with perfect definiteness. There is no genetic connection between totemism and exogamy. Their psychological and historical sources are different. Totemism, moreover, is a much more primitive institution, being rooted in a primal ignorance of physical paternity, while exogamy is a later reform introduced consciously and deliberately to put an end to certain objectionable marriages. But what was the effect of the introduction of exogamy upon a totemic community? In hereditary totemism, the result would be totemic exogamy. For, with the introduction of a dual division, some totemic clans would be ranged on one side, some on the other, while no clan would be divided between the two moieties. Thus totemic exogamy would arise as a consequence, nay, merely as another aspect of, phratric exogamy. In primitive, conceptional, non-hereditary totemism, on the other hand, the introduction of exogamy would have no such effect; for, some or all of the clans being distributed between the two phratries, marriage between clanmates would still be possible, provided they belonged to opposite phratries. "The reason is simple", writes FRAZER, "Exogamy was introduced, as I have pointed out, at first to prevent the marriage of brothers with sisters, and afterwards to prevent the marriage of parents with children. But under a system like that of the Arunta, where, in virtue of the accidents which determine the totem of each individual, brother and sister may be of different totems, and the totem of the child may differ from that both of the father and of the mother, it is obvious that to make the totem stocks exogamous would not necessarily effect the purpose for which the rule of exogamy was devised; for even with strict exogamy of the totem stocks it would still be open to a brother to marry a sister, and to a parent to marry a child, in all the cases — and they would probably be the majority of cases — in which the totem of the brother differed from that of the sister, and the totem of the parent differed from that of the child²." In the fact that exogamy while introduced in the tribe was not extended to totemic clans when owing to the distribution of the clans, undesirable marriages could not be thereby prevented, FRAZER sees confirmation of his theory that exogamy was originally introduced

¹ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 160.

² "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 165—166.

to prevent such undesirable marriages. FRAZER is thus led to believe that totemic exogamy may always been secondary. He writes: "The foregoing considerations suggest that everywhere the exogamy of the totemic clan may have been preceded by exogamy of the class or phratry, even where no trace of a two-class system has survived; in short, we may perhaps draw the conclusion that exogamy of the totemic clans is always exogamy in decay, since the restrictions which it imposes on marriage are far less sweeping than the restrictions imposed by the exogamy of the classes or phratries¹." Moreover, FRAZER found totemism to be uniformly associated with the classificatory system of relationship; but that system was shown to be deducible from the division of a tribe into two exogamous phratries; hence, the former existence of such dual divisions must be predicated wherever totemism is found, even if no traces of the divisions can be discovered.

In accounting for the geographical distribution of phratric exogamy, FRAZER makes use of the hypothesis of independent origin combined with that of diffusion. "In short, it appears likely that exogamy, in the form of the two-class system, has sprung up independently at a number of points in widely separated areas, such as the different continents, and that from these points as centres it has been diffused in gradually widening circles among neighboring peoples²."

Totemic Religion.

In his recent work "*La Vie Religieuse*"³ DURKHEIM has given us a systematic and elaborate presentation of his views on totemism and religion. While an abstract of the entire book would be beyond the scope of this article, the subjects of totemism and of religion are so closely interwoven in DURKHEIM's theory, that his views on one could not be made clear without constant reference to his views on the other. In what follows I shall attempt an exposition, without comment, of DURKHEIM's theory of totemism, following as closely as possible his own presentation.

The characteristic fact in all religions is that they assume a division of the entire known universe into two realms, the realm of the sacred and the realm of the profane⁴. Neither the supernatural nor the deity are essential to

¹ "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 135.

² "Totemism and Exogamy", vol. IV, p. 137.

³ See "*Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totemique en Australie*" (1912). DURKHEIM's previous contributions to the subject of totemism and exogamy may be regarded as superceded by his latest work. They were: "*La prohibition de l'inceste et ses origines*" (*L'Année Sociologique*), vol. I, 1896—1897, p. 1—70); "*Sur le totémisme*" (*ibid.*, vol. V, 1900—1901, p. 82—121); "*Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes*" (*ibid.*, vol. VIII, 1903—1904, p. 118—147). Of interest in connection with his general standpoint, as represented in "*La vie religieuse*", are also the following essays: E. DURKHEIM et M. MAUSS, "*De quelques formes primitives de classifications. Contributions à l'étude des représentations collectives*" (*ibid.*, vol. VI, 1901—1902, p. 1—72); "*Les règles de la méthode sociologique*" (Paris 1912, 6th Ed.) and "*Représentations individuelles et représentations collectives*" (*"Revue de Métaphysique"*, 1898).

⁴ p. 56.

a religion¹; on the other hand, beliefs alone cannot make up a religion; activities must also be included. Relief and ritual go together; there is no religion without a church. A religion, then, may be defined as an integral system of beliefs and practices referring to sacred things, things that are exclusive, interdicted. These beliefs and practices unite into a moral community called a Church all these who participate in them².

In trying to trace the early sources of religion, the comparative method must be rejected. Studies based on vast stores of indefinite and heterogeneous material are not likely to result in genuine insight³, whereas a solitary observation based on intensive data may reveal a law⁴. Australian tribes present ideal conditions for such a study. There we find cultural homogeneity, well authenticated data, and a most primitive form of social organization based on the clan system⁵.

The Australian clan is a group of kindred. The kinship, however, is not that of blood-relationship, and its main symptom is the clan name, which is usually derived from a material thing⁶. The species of things which serves as a collective designation for the clan is called its totem. The totem is not merely a name, it is also an emblem, a badge⁷. It is represented in art, tattooed on the body⁸. If this form of representing the totem is more common in America than in Australia, the difference is due to the low technical development of the Australian native.

The totemic representations figure at sacred ceremonies, for, far from being a mere collective mark of the clan, the totem is an object of religious concern⁹; in fact, it is with reference to the totem that things are classed into sacred and profane. The totem is the very type of a sacred thing.

Obviously there is nothing suggesting sanctity in a *churinga* as such, hence its sacred character must emanate from the totemic sign it carries¹⁰, which, moreover, is not meant as an accurate representation of the totem but merely as an outward, material sign of the idea the native has of his totem. Curiously enough, the totemic representations are readily seen to be more sacred than the things represented, which derive their sacred character from the emotion excited by their representations¹¹. The individuals of the clan, who carry its name, are thereby associated with the totem and must partake of its sacredness¹².

¹ p. 31—49.

² p. 65.

³ p. 134.

⁴ p. 135.

⁵ p. 135—136.

⁶ p. 142—143.

⁷ p. 158—159.

⁸ p. 160—163.

⁹ p. 167.

¹⁰ p. 173.

¹¹ p. 180—189.

¹² p. 194.

Thus totemism is not animal worship: man himself belongs to the sacred realm, and his relation to his totem is that of kinship. The regard paid by a man to his totem in no way resembles a religious cult¹.

The sacred atmosphere which envelops the totem is not restricted to the clan. In a great number of Australian tribes the entire universe is subdivided in accordance with the phratries and clans. The things classified in the several divisions partake of the sacredness of the tribal and phratric totems. The clanmates, and the things classified with the clan, form an integral system united by mutual sympathy.

All the beings belonging to one clan, whether they are men, or animals, or plants, or inanimate objects, are so many aspects of the totemic being. It is therefore quite wrong to assume that there are as many religions in a tribe as there are clans. The individuals of one clan do not regard the beliefs of another with the indifference, scepticism or hostility so common among representatives of different religious creeds, for the members of all the clans share one religion. Nor is it possible that each clan should have developed its beliefs independently of the others; the perfect correspondence of the several totemic cults, on the contrary, shows clearly that their development, must have been coordinated².

But there exists another form of totemism, an individual form. Here the question arises: has clan totemism developed out of individual totemism? or is the latter merely one aspect of the former? The problem is one of great moment, for on the answer depends whether we should look for the sources of religion in the individual consciousness or in that of the group. Fortunately it can be definitively shown that clan totemism must be recognised as the original form. In one of its characteristics individual totemism stands in direct contradiction to its social form. An individual jealously guards his personal totem and will not tolerate that it should be slighted by any one. Not so in clan totemism. In Australia the clanmates exercise their magic to insure a plentiful supply of their totem animal, which indeed they may not kill or eat but which is hunted and consumed with impunity by members of the other clans. If the guardian spirit is to be regarded as the prototype of the clan totem, it must have undergone a radical transformation in the course of its socialization. Moreover, the clan totem is hereditary and is assigned to the

¹ p. 197—198.

² p. 220—222. Cf. the following statement from my "Origin of Totemism" (*American Anthropologist*, vol. XIV, 1912, p. 603): "Let us remember that in all totemic communities we find a group differentiated into clans which display sets of totemic features different in specific content but homologous in form and function. Can it be conceived that these features developed in the different clans independently? When one considers that the clans of totemic organization are so interwoven as to constitute, to all appearances, an integral system, and that the homology of the clans is objectively for the observer, as well as subjectively, for the totemite, the most patent fact about a totemic organization, one cannot but realize that any such series of independent developments lies entirely beyond the range of probability." This passage was penned in the summer of 1912 before DURKHEIM's book had come into my hands. Strife is ripe in the totemic field, and the harvest of discordant opinion is plentiful; hence, the agreement on two important issues bearing on the interpretation of a totemic complex, is doubly welcome.

individual at birth, whereas the guardian spirit is acquired later in life under altogether special conditions. If the individual form were the original one, one would expect to find it in the more primitive tribes. Exactly the reverse is true. The backward Australian tribes know no individual totems, while among many of the advanced tribes of North America, where clan totemism itself has fallen into decay, the guardian spirit blossoms forth with great exuberance. Individual totemism, far from being the genetic precursor of clan totemism, presupposes the latter. In fact, even in those tribes where it coexists with the social form, only a certain number of guardian spirits may be acquired by the individuals of a clan, and, in some instances, these spirits are dependent on the clan totem. There can be no doubt then that individual totemism is but a derivative aspect of clan totemism. Sex totemism, on the other hand, combines some characteristics of clan totemism with some features of the individual guardian spirit¹.

But whither comes the sacredness of the totemic cycle of participation (to borrow LEVY-BRUHL's term)?

The things and beings that share in the reflected sanctity of the totem are many and varied, but obviously the source of their common sanctity cannot lie in their differences. The sentiments awakened in the souls of the totemites by these different beings and things, the sentiments which constitute their sanctity, can only emanate from an element they have in common, the totemic emblems as well as the clanmates as well as the members of the totemic species. It is that common principle which is the real object of the cult. In other words, totemism is not the religion of animals, or men, or images, but of a secret and impersonal power which resides in all of these without, however, becoming identified with them². In this totemic principle we must discern the early prototype of the *mana*, *wakanda*, *orenda*, which lie at the basis of the religions of more advanced tribes, tribes which must have once possessed a totemic culture like that of Australia, of which, in fact they still preserve discernable traces³.

In Australia the totemic principle does not, however, display the generalised ubiquity of the *mana*. Owing to the very nature of the clan system, the totemic principle ever remains in the ban of specific clan characteristics. Not before the dawn of a tribal religion can there arise a concept of the indefiniteness and generality of the *mana*. That a concept akin to the *mana* does indeed underlie the totemic principle in Australia becomes apparent when one passes from religions to magical beliefs, when, disengaged from the restricting influence of clan boundaries, it appears in its pure form⁴.

But whence the sacredness of the totemic principle?

It was shown before that the totemic representation or emblem symbolizes the totemic principle; but it also symbolizes the clan. The reason of this is

¹ p. 222—234 and 246—257.

² p. 269.

³ p. 269—280.

⁴ p. 280—283.

that the totemic principle is the clan itself. The atmosphere of sanctity which pervades the totemic realm emanates from the clan¹.

The life of the Australian is characterized by sharply contrasted periods of dispersion, in the quest of food, and aggregation for the purpose of ceremonial activities. The calm, even, emotional and intellectual tone of daily life stands in violent contrast to the frenzy which seizes all participants on ceremonial occasions. Of this the Wollunqua ceremony of the Warramunga, as described by SPENCER and GILLEN, offers a good example. The repeated experiences of these contrasting periods of his existence cannot but produce in the mind of the native the conviction that there exist two heterogeneous and incommensurable worlds. The one is the colorless and uneventful world of his daily life, the other, on the contrary, beams with activity and excitement. The former is the world of the profane, the latter, the world of things that are sacred. Amidst the frenzied experience of ceremonial life the spirit of religion was born. In confirmation of this theory, we find that almost the entire religious activity of the native is restricted to such ceremonial periods². The savage, however, only knows that he is excited. He does not see nor is he capable of seeing, the social source of his own transformation. But in this abnormal mental state, he is aware of the presence of totemic symbols all about him, in them he sees the cause of his condition and to them he ascribes the changes wrought in his consciousness by social pressure.

Therein lies the reason of the perennial association of religion with morality. The powers of religion are moral powers for they are cut whole out of the mass of emotions aroused by one moral being, society, in another moral being, the individual. Religion does not reflect the way in which the physical world affects our senses but the way in which collective consciousness affects the consciousness of individuals³.

But why should the clan select an emblem, and why should that emblem stand for an animal, plant or inanimate object?

All social life tends towards symbolism, for symbols, being concrete and definite, permit the social organism to become conscious of itself. Hence symbolism in religion, in military, educational, professional life. Moreover symbolism insures the continuance of social solidarity for, saturated as it is with social associations, it tends to revive them on all occasions when the social group finds itself in presence of the symbol⁴. What is true of social groups in general, applies with especial force to the clan which, but for the clan symbol, lacks all concrete visible signs of its solidarity: chieftainship, if present, is relatively undeveloped, there is no local continuity, and in the majority of instances, with either paternal or maternal descent and exogamy, the family stands at cross purposes with the clan⁵. That the individuals of

¹ There follows an interesting discussion of how society evokes in its component individuals the sense of the divine. Here I can only refer the reader to p. 295—307.

² p. 307—313.

³ p. 319.

⁴ p. 329—333.

⁵ p. 333—334.

the different clans should have selected animals and plants as their symbols is not astonishing, for in its half conscious search of a concrete receptacle for its social consciousness, the native's fancy would readily alight on those beings and objects of surrounding nature which are so important to him, and of them each clan would select those most common in the locality where it is wont to hold its gatherings¹.

In Central Australia the soul of an individual represents the reincarnated spiritual essence of an animal ancestor. Hence, it is but an individualized form of the totemic principle. The ideas about souls are, with some variations, very much the same in other parts of Australia, hence — "the same effect always having the same cause" — we must assume that at the root of these ideas lie beliefs similar to those held by the Central Australians. A confirmation of this theory may be seen in the wide spread belief that human souls become reincarnated in animals. Unaccountable as such a notion would appear to be if the soul were a purely human institution, it becomes plausible when a totemic origin is ascribed to the soul; it simply returns to where it came from².

The spirits are souls of mythological personages, some of whom develop into great tribal gods, whose presence and indigenous character in Australia can no longer be doubted. For the tribal gods are but ancestral spirits of exceptional eminence; the ancestral spirits are conceived after the image of individual souls for whose origin they are believed to account; and the individual souls, in their turn are individualized forms of the impersonal powers which lie at the root of totemism. The entire system is thus seen to be as unified as it is complex³.

So far the behavior and ritualistic aspects of totemic religion have not been touched upon; to them we must now turn. The very exclusiveness of the sacred and the inner contradiction in which it stands to the profane, necessitates a series of safeguards devised to protect the sacred against the encroachments of the profane. There arise taboos against killing, eating, touching, seeing, speaking to, human individuals, animals, plants, inanimate objects. The separation of the two realms, the sacred and the profane, must be in space as well as in time. Thus arise, on the one hand, habitual places of worship and rite, jealously guarded against despoilment by the uninitiated, on the other — special periods devoted to communion with the divine, holidays⁴. It must also be noted that strict observance of taboos, carries with it sanctity, as is well illustrated by the phenomena of initiation and the ascetic practices preceding and accompanying many religious rites. Thus many elements claimed as their own by the higher religions, are seen to constitute important aspects of the totemic cult⁵.

¹ p. 334—335.

² p. 352—375.

³ p. 390—423.

⁴ p. 427—440.

⁵ p. 441—449.

The significance of the separation of the sacred from the profane is not fully understood until one realizes the contagious character of the sacred, its tendency to expand. By virtue of this tendency, the least contact with the profane, nay, its very proximity, suffices to entice the religious forces out of their proper domain. An intolerable situation arises, endangering the very nature of the sacred; hence it must be prevented, at whatever cost. Thus an entire system of safeguards comes into being which keeps the sacred and the profane at a respectful distance from each other. This must follow whether the religious powers in question are personal or impersonal in character¹.

The contagiousness of the sacred is due to the fact that it is in no sense inherent in the beings or objects which are its carriers. Neither the totemic emblem, nor the totem itself, nor the *churinga*, possess characteristics which, *per se*, would account for their sanctity. The sacredness of things is but a projection of the religious consciousness or emotion which enters beings and objects from the outside, as it were, simply because they happen to fall within its reach, and it is ready to flee them at any moment².

Another element, so prominent in the higher religions, may be discerned in the totemic rites of the Australian Aranda, namely, sacrifice. The ceremonial partaking of the totemic animal in the course of the *intichiuma* must be so interpreted. Man participates in the totemic cycle of things, but the sacredness emanates from the totem, and it must be renewed by consuming part of the animal³. While this element may not be essential to totemism and while totemic sacrifice need not be assumed as the source of all sacrifice, its presence, as part of the totemic cult, can no longer be contested⁴.

In the eyes of the Australian, totemic divinity displays distinct periodicity; every year, after a period of decline, the animal and plant totems become rejuvenated with the vigor of renewed youth. These phenomena must be responded to and enhanced by the physical rejuvenation of man achieved by means of the sacrificial partaking of the totemic animal and in other ways. But even more important than the physical is the social rejuvenation. The totemic "gods" need the social setting. In the absence of ceremonies, the sense of totemic divinity is on the wane in the soul of the native, but just when nature is about to undergo its marvelous transformation, the clans gather, to enhance their social consciousness and their faith, and "they find the remedy because they look for it together"⁵.

Similarly with the mimetic rites which constitute so prominent a part of the *intichiuma*. These practices may be traced to two sources. On the one hand, the identity of the totemite with his totem is a fact only in so far as it is believed; the mimetic performance, by reviving the belief, enhances the identification. On the other hand, the performers are actuated by the desire to see the totems multiply; this desire, translated in movement, finds its

¹ p. 457—459.

² p. 462—463.

³ p. 465—483.

⁴ p. 485—486.

⁵ p. 492—494.

expression in the mimetic dances¹. The belief in the efficacy of the imitation, must be explained along the same lines. The ceremony is successful in so far as it raises the social consciousness, and this subjective success is projected into nature, where it finds its confirmation in the actual multiplication of totemic animals and plants which occurs at that period². That such is the true explanation becomes certain from an analysis of the representative and commemorative ritual of the Warramunga, which simply reproduces the mythological past, enhancing thereby the traditional beliefs of the participants and spectators, but is also regarded as having a propagative effect on totemic nature³.

An analytical survey of rituals in these Australian communities discloses the fact that many rituals are utilized for the same purpose and that, on the other hand, the same ritual may be utilized for different purposes. This circumstance supports the contention that the real significance of these rituals consist in a periodic self-assertion of the social group. Hence one may perhaps suggest a hypothetical origin of the totemic cult. Individuals united by the ties of blood and by a community of interests and traditions, assemble and become aware of their moral solidarity. For reasons advanced before they give objective expression to this sense of solidarity by believing themselves to participate of the nature of some particular animal. Under these conditions, there is but one way in which they may assert their collective existence, namely, by identifying themselves with animals of that species. Arising in the depths of their consciousness, this conviction will tend to assert itself in external acts. These acts will constitute the ritual and will consist of motions imitative of the animals with whom the participants have identified themselves⁴.

In conclusion, it will be best to illustrate by an example how ritual, having arisen spontaneously, stimulates the elaboration of beliefs. All are familiar with descriptions of the grewsome and horrifying details of Australian mortuary customs. Even a superficial examination of these ceremonies reveals the fact that the violent expressions of grief given on these occasions are out of proportion to the grief actually felt by the individual participants. But the performance must go on; the group demands it. How account for this strange situation?

When an individual dies, his family group sustains a numerical loss. This is a blow to its social consciousness, a blow which is taken cognizance of even beyond the limits of the family. No family can afford to pass in silence an event which affects the social solidarity of the group. No individual is permitted to remain indifferent. To counteract this emotional strain, the group assembles. At first the grief is enhanced, there results something like a "panic of grief". Anger supervenes, accompanied by a desire to crush, to inflict pain. One attempts to find the guilty one. That is why, perhaps, all deaths are ascribed to evil magic. The vendetta and head-hunting probably

¹ p. 511—512.

² p. 513.

³ p. 529—537.

⁴ p. 553.

had the same origin. This also explains why woman whose social value is relatively small, so often serves as a passive victim of the most cruel mourning rites.

It will be seen that the events so far noted arise spontaneously out of the reaction of the group against an event which endangers its social solidarity. But the individual is perplexed. He finds himself performing acts that do not correspond to the grief he personally experiences. He feels a constraint and attempts to find the constraining will. Evidently, the soul of the deceased must be most deeply concerned in all that takes place, hence the soul is the responsible agent. But the experiences it brings about are painful, hence the soul must be evil. Thus the repellant characteristics of the soul immediately after the death of the individual are accounted for.

After the mourning ritual has gone on for some time, a reaction takes place. The concerted activity of the group raises its social consciousness. It is felt that after all social solidarity has not been impaired. Thus the mourning comes to an end, and what accounts for its cessation is the mourning itself. But the soul was called to account for the mourning, and now it is held responsible for its cessation. The pleasurable sensations accompanying the close of the mortuary ordeal find their objective expression in the amiable characteristics of the soul.

It is conceivable that the idea of survival itself may be traceable to the same source. Obviously the mourning rites cannot be indifferent to the deceased. But if he is affected, some part of him must have survived. It cannot be the body whose progressing decay is only too apparent; hence it must be the soul. Thus, in order to account for the mourning, the existence of the soul is prolonged beyond the grave.

No one could be more keenly aware of the inadequacy of the above presentation of DURKHEIM's views, than the present writer. It would have been vain to attempt to reproduce the brilliancy of his argument or the eloquence of his style. I hope, however, to have succeeded in presenting a faithful account of the salient points of his theory. Before closing, I propose to sum up in a few propositions the main conclusions of DURKHEIM's book. Having followed the author in his search for the primal sources of totemic religion, we may now reconstruct the process, beginning at the beginning.

Religion is a complex of beliefs and activities referring to sacred things, and the characteristic fact in all religions is the division of beings, things, and activities into sacred and profane. If Australian totemism is a genuine religion, it must be the most primitive type of religion, for the social organization of the Australians is the most primitive known to us, being based on the clan.

The totemic symbol or emblem is the expression of the social solidarity of the clanmates. The symbol as well as the name of the clan are derived from the animal or plant which happens to be most common in the locality where the clan congregates. Totemic rituals arise spontaneously, as a direct expression of certain wishes regarding the food supply, and, whether imitative or representative, these rituals arouse pleasurable sensations in the participants

by raising their social consciousness. These feelings of satisfaction are projected into the realm of physical nature, giving rise to the belief in the efficacy of the ritual.

The unusual experiences accompanying the periodic ceremonial gatherings, when contrasted with the routine happenings of daily life, awaken in the mind of the totemite the sense of the sacred. Not being aware of the source of their exaltation, the individual's of the clan identify the sacred with the totemic symbols, by which, on ceremonial occasions, they are surrounded. The real content of their beliefs, however, remains a vague undifferentiated sense of an impersonal totemic principle, prototype of the *mana*; but, unlike the *mana*, the totemic principle does not become generalized but remains associated with the specific characters of the clans.

The totem, represented in the symbol, partakes of its nature and is sacred. The totemites identify themselves with their totem whose name they bear, and they also are sacred. The entire physical universe is classified in accordance with the phratries and clans, and the beings and things classified with a certain totem, share its sacred character.

Thus totemism is not a religion of the clan but of the tribe, each clan being sympathetically aware of the beliefs and practices of the other clans, which, moreover, strictly correspond to his own.

Individual totemism is a derivative of clan totemism, and sex totemism partakes of the nature of both.

The individual soul is an incarnation of the spiritual essence of a totemic ancestor. The souls of these mythical totemic personages are spirits, the more prominent among whom develop into tribal gods.

Thus totemism reveals itself as a genuine religion. It comprises a division of beings, things and activities into sacred and profane; it engenders the belief in souls, spirits, and gods; it has its cosmology; and its elaborate rituals embrace a form of sacrifice and ascetic practices. At the root of that religion lies the belief in a totemic principle, a belief which expresses the reaction of an individual consciousness on its experience of the social control exercised by the clan. Indeed, the totemic principle is the clan. Society is God.

(To be continued.)



Die ethnologische Wirtschaftsforschung.

Eine historisch-kritische Studie.

Von P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

(Schluß.)

5. Die ethnologische Wirtschaftsforschung in der Zeit von 1890 bis zur Gegenwart.

a) Allgemeiner Überblick.

Bei den diese Studie vorbereitenden Arbeiten war mir bald klar geworden, daß mit dem Beginn der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts eine neue Epoche für die ethnologische Wirtschaftsforschung einsetzte. Es wird das von selbst zutage treten, wenn ich im folgenden zu allernächst versuche, in großen Zügen zu skizzieren, welche Anteilnahme in den letzten 25 Jahren die verschiedenen Länder an der Entwicklung des in Frage stehenden ethnologischen Forschungszweiges genommen haben.

Schon ein oberflächliches Zusehen offenbart da sofort, daß der Löwenanteil auf Deutschland entfällt. Und zwar wirkte hiefür, wie die nähere Überprüfung zeigt, eine Reihe von Umständen günstig zusammen.

Erstens und zweitens sind in Deutschland die beiden neuzeitlichen Wissenschaften der Anthropogeographie und der Wirtschaftsgeographie zu Hause, welche, in naturgemäßer enger Beziehung zur ethnologischen Wirtschaftsforschung stehend, auf diese befruchtend wirken mußten. Drittens besitzen wir in Deutschland seit acht Jahrzehnten eine historisch gerichtete Nationalökonomie¹, von der in ähnlicher Weise günstige Wirkungen auf die ethnologische Wirtschaftsforschung ausgingen. Im weiteren Sinne ist es indes die Tatsache, daß in Deutschland wie sonst nirgendwo streng historisches Empfinden und eine entsprechende historische Methode besonders im Kreise der Historiker im engeren Sinne sich ausbildeten², die dann indirekt der ethno-

¹ Über den Konnex der historischen Schule der Nationalökonomie mit der historischen Rechtsschule, von der sie einen Ableger bildet, ist besonders G. v. BELOW („Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, Geschichte und Kulturgeschichte“, Leipzig 1916, S. 16ff.) zu vergleichen.

² Inwieweit diese Erscheinung mit der in Deutschland ebenfalls heimischen Romantik zusammenhängt, darüber orientiert jetzt niemand besser als G. v. BELOW in seinem schon genannten Werke. Er schreibt daselbst (S. 12): „Von der romantischen Bewegung haben nun sämtliche Disziplinen, die man als historische im weitesten Sinne bezeichnen kann, neues Leben oder gar ihr Leben überhaupt erst empfangen.“ Es liegt nun auf der Hand, welch gewaltigen Vorsprung die Geschichtsschreibung in Deutschland gewinnen mußte durch die von RANKE vollzogene Übertragung der philologisch-kritischen Methode, die „ihrer Entstehung nach ein rein deutsches Erzeugnis“ (ED. FUETER, „Geschichte der neueren Historiographie“, München-Berlin 1911, S. 464) ist, auf ihr Gebiet (vgl. G. v. BELOW, a. a. O., S. 28). Daß aber die deutsche Geschichtsschreibung nicht von jeher eine derartige Rolle gespielt, hebt mit aner kennenswerter Objektivität ED. FUETER hervor, indem er (a. a. O., S. 464, 465) schreibt: „Dieser zeitliche Vorsprung war von großer Bedeutung. Erst diese frühe Übernahme der historisch-kritischen Methode hat der deutschen historischen Forschung die Superiorität verschafft, die seither — unhistorisch genug — gerne auch für ältere Epochen der deutschen Gelehrsamkeit in Anspruch genommen wird. In Wirklichkeit stand die gelehrte historische Forschung in früheren Jahrhunderten in Deutschland im allgemeinen nicht über, sondern unter dem europäischen Durchschnitt.“ An anderer Stelle (a. a. O., S. 312ff.) führt er dann aus, daß die neue Richtung der

logischen Wirtschaftsforschung wie dem gesamten ethnologischen Wissenschaftskomplex die allergrößten Dienste dadurch erwiesen, daß sie zur endgültigen Ausgestaltung der kulturhistorischen Methode in der neueren Ethnologie führten (GRAEBNER). Dazu tritt dann allerdings noch der eine solche Endentwicklung vorbereitende günstige Umstand, daß wir einen RATZEL besaßen, der für die Einbürgerung des wirklich universal gefaßten kulturhistorischen Gedankens mit Erfolg tätig war. Kein Land der Welt endlich ist in bezug auf Zahl und Fülle seiner völkerkundlichen Museen so günstig gestellt wie Deutschland. Das genaue vergleichende Studium dieser Gegenstände der materiellen Kultur war schließlich mit ausschlaggebend für die Ausbildung der kulturhistorischen Methode in der neueren Ethnologie, die dann wie für die gesamte Ethnologie so auch für die ethnologische Wirtschaftsforschung einen neuen Morgen aufgehen ließ. Endlich läßt sich nicht leugnen, daß in Deutschland besonders auch der Sozialismus mit seiner These von der materialistischen Geschichtsauffassung das Seinige beitrug — wenn in bezug auf die ethnologische Wirtschaftsforschung auch nur mehr indirekt als direkt — zur intensiveren Beachtung der Bedeutung und der Geschichte der menschlichen Wirtschaft anzuregen¹.

In bezug auf alle diese Punkte waren die drei übrigen besonders in Betracht kommenden Länder Frankreich, England und Nordamerika sehr viel schlechter gestellt. In Frankreich dauert die allgemeine Vernachlässigung dieses Forschungszweiges, die wir oben (S. 640) für die vorhergehende Periode konstatieren mußten, bis in die neueste Zeit an. Kein Wunder, daß auf diese Weise dort die alte Dreistufenlehre auch im 20. Jahrhundert noch ihre Vertreter hat. In England erinnerte man sich erst in allerjüngster Zeit an diese Dinge und konstatierte mit Erstaunen deren allgemeine Nichtbeobachtung in der englisch redenden Forscherwelt². Dazu kommt für Nord-Amerika als hemmender Umstand, der dort auch für die Entwicklung der übrigen Ethnologie von Nachteil gewesen, daß man zu einseitig und ausschließlich auf die neue Welt selbst sich beschränkte.

Es beruht auf einem naturgemäßen Zusammenhang, wenn mit dem Indie-Erscheinung-treten oder mit dem Wirksam-werden der oben speziell für Deutschland aufgezeigten, die ethnologische Wirtschaftsforschung begünstigenden Faktoren die Verselbständigung unseres Forschungszweiges zusammenfällt. Da es deutlich die Wende der neunziger Jahre ist, wo beide Erscheinungen anfangen merklich hervorzutreten, rechtfertigt sich wohl hinreichend unser Vorgehen, mit jener Zeitwende eine neue Epoche für die ethnologische Wirtschaftsforschung beginnen zu lassen. Die letztere der beiden Erscheinungen hat übrigens in der Entfaltung anderer Teilgebiete der Ethnologie zu selbständigen

Geschichtsforschung mit Recht nach den Maurinern (französischen Benediktinern des 17. Jahrhunderts) benannt wurde.

¹ Vgl. hiezu, wie auch G. v. BELOW (a. a. O., S. 91) hervorhebt, „daß die historische Literatur aus der Beobachtung der revolutionären und der sozialistischen Bewegung Anregungen geschöpft hat“.

² Hiezu sind die oben (S. 650) schon angeführten Äußerungen H. LING-ROTH's zu vergleichen, die schon 1887 die gleichen Mißstände beklagen.

Disziplinen ihre bekannten Parallelen. Es genügt, an die vergleichenden Wissenschaften des Rechtes, der Religion, der Kunst, der Musik usw. zu erinnern¹.

Ein näheres Zusehen nun hat es mir rätlich erscheinen lassen, die Vertreter der ethnologischen Wirtschaftsforschung der letzten 25 Jahre in drei Gruppen aufzuteilen. Zunächst stelle ich zusammen Geographen und Ethnologen, dann Nationalökonomien und Historiker und endlich die Vertreter der kulturhistorischen Methode in der neueren Ethnologie.

Mit einer kurzen Beleuchtung und Rechtfertigung dieser Aufteilung verbinde ich im folgenden zunächst eine summarische Übersicht über die Entwicklung, welche die ethnologische Wirtschaftsforschung in den letzten 25 Jahren genommen hat.

In der Tat läßt sich nicht verkennen, daß die Erforschung ethnologischer Wirtschaftsverhältnisse von geographischer Seite eine recht bemerkenswerte Förderung erfahren hat. Das ist um so mehr der Fall gewesen, als die Geographie in den letzten Jahrzehnten bei zahlreichen ihrer Vertreter sich zur Anthropogeographie (RATZEL) ausgestaltete, bzw. speziell als Wirtschaftsgeographie (E. HAHN) gepflegt wurde. In dem einen wie in dem anderen Falle rückten da die beiden Komponenten, aus denen bei den Völkern die jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnisse resultieren, nämlich Mensch und Boden oder der Mensch und die ihn umgebende Natur, in den Vordergrund des Interesses. Und als günstiger Umstand verdient hervorgehoben zu werden, daß hier konkrete Ausgangspunkte geboten waren, die der Phantasie zunächst weniger Spielraum zum Spekulieren darboten². Daraus erklärt sich dann gewiß, daß man in diesen Kreisen zu manchen zutreffenden Anschauungen schon verhältnismäßig früh gelangte, ja auch, daß von hier die Ansätze zur Historisierung der gesamten Ethnologie ausgingen, die nach unserer Überzeugung unbedingt notwendig war, um sie zur vollwertigen Wissenschaft zu erheben. In dem Grade nun, in welchem die Geographie den Menschen und sein Tun in ihre Betrachtungen mit einbezog, überschritt sie natürlich auch ihr eigenes Gebiet und wurde mehr oder minder zu einer Kulturwissenschaft³. Daraus wird es ohne weiteres evident, warum ich hier Geographen und Ethnologen zusammen-

¹ G. V. BELOW datiert eine neue Epoche in der deutschen Geschichtschreibung vom Jahre 1878 an. Charakterisiert werde dieselbe durch intensivere Erforschung der Kulturgeschichte, vorzüglich der Wirtschaftsgeschichte (a. a. O., S. 84, 85). Auf das spezielle Gebiet der ethnologischen Wirtschaftsgeschichte greift diese Bewegung erst später über, wie schon gesagt, um die Wende der neunziger Jahre.

² Das Vorteilhafte, das in dieser Situation gelegen, hat erst kürzlich noch durch ED. FUETER („Geschichte der neueren Historiographie“, München-Berlin 1911, S. 497) seinen zutreffenden Ausdruck gefunden: „Er (K. RITTER) und sein Schüler RATZEL haben den Einfluß geographischer Verhältnisse öfter einseitig in den Vordergrund gestellt und politische Vorgänge, die ihnen nur ungenügend bekannt waren, zu Unrecht auf geographische Ursachen zurückgeführt. Aber ihre Anschauungen wurzelten in der Realität. Es hat der Geschichtschreibung nie zum Segen ausgeschlagen, wenn sie die Lehren der Geographen glaubte ignorieren zu dürfen.“

³ Hierzu vergleiche man besonders E. OBERHUMMER's lichtvolle und heute noch recht wertvolle, im RATZEL'schen Sinne gehaltene Ausführungen über „Die Aufgabe der historischen Geographie“ (Verh. d. IX. D. Geographentages in Wien 1891, S. 237—251). Ferner vom gleichen Verfasser „Die Stellung der Geographie zu den historischen Wissenschaften“ (Antrittsvorlesung), Wien 1904.

stelle; denn die Geographen, seien es Anthropogeographen oder Wirtschaftsgeographen, werden in diesem Falle stets auch zu Ethnologen.

Eine Betrachtung der Wirtschaftsformen der Völker vom exklusiv oder auch nur vorherrschend geographischen Standpunkte aus schließt indes gewisse Gefahren in sich, die wir denn auch tatsächlich nicht immer vermieden sehen. Wenn auch die alte Dreistufenlehre — in Deutschland wenigstens war das so ziemlich ausnahmslos der Fall — überwunden war, so war doch damit das Bestreben, die Einzelformen menschlicher Wirtschaft in eine historische Reihe zu bringen, im allgemeinen nichts weniger als ausgestorben. Es versteht sich nun, daß man historisch in die Tiefe gehen muß, wenn man derartige historische Entwicklungsreihen aufzustellen beabsichtigt. Daß hierfür die vorwiegend geographische Betrachtung nicht ausreichen kann, das ist, wie wir später eingehender darzulegen Gelegenheit haben werden, z. B. auch von einem der Hauptvertreter dieser Richtung, von E. HAHN, nicht hinreichend bedacht worden. Dabei wird nachdrücklichst in Erinnerung zu bringen sein, daß die Wirtschaftsform doch nur einen Teil bildet in dem Komplex der Gesamtkultur eines Volkes, so daß ihre einseitige Betrachtung keineswegs genügen kann, um seine (des Volkes) historische Stellung in der Menschheitsentwicklung mit hinreichender Sicherheit herauszustellen. Damit erledigen sich dann auch die bis ins Endlose wiederholten Versuche, von der Primitivität der Wirtschaftsform auf die Primitivität eines Volkes, auf sein hohes, ja eventuell sein höchstes ethnologisches Alter schlechthin zu schließen. Ein solches Verfahren kann als zuverlässig nicht mehr hingenommen werden. Denn der Versuch einer Historisierung, ausschließlich nach der Wirtschaftsform vorgenommen, ergibt keine vollständig eindeutigen Resultate, oder dasselbe positiv ausgedrückt: eine historische Vertiefung kann in befriedigender Weise nur aus der Betrachtung der Gesamtkultur erfließen.

Die Zahl der Fachethnologen, welche an der Forschung primitiver Wirtschaftsverhältnisse teilgenommen, ist nicht sehr groß. Man geht wohl nicht fehl, wenn man auf den gewaltigen Aufschwung, den die völkerkundlichen Museen in den letzten 25 Jahren speziell in Deutschland zu verzeichnen haben, als Erklärungsgrund für diese Tatsache hinweist, da jene museale Entwicklung naturgemäß die Absorbierung eines beträchtlichen Teiles der ethnologischen Arbeitskräfte zur Folge haben mußte. Indes, die durch die Museumsbetriebe herbeigeführte einseitige Berücksichtigung der Gegenstände der materiellen Kultur hatte doch auch ihre kaum zu überschätzenden guten Folgen. Nämlich, die gewaltige Fülle sogenannter Ethnologika, die in den Museen zur bequemen wissenschaftlichen Benutzung sich darbieten, hat zuerst auf die tatsächlich vorhandenen weitreichenden Kulturverwandtschaften auch bei den Naturvölkern hingewiesen, so daß also von hier aus allmählich die Notwendigkeit von der Anwendung des kulturhistorischen Gedankens und einer entsprechenden Methode auch auf dem Gebiete der Ethnologie sich aufdrängte. Damit wurde unseres Erachtens jene folgenschwere Revolution angebahnt, welcher die neuzeitliche Ethnologie zur Regeneration bedurfte. Dieselbe ging somit aus, wenn nicht von der Betrachtung und dem Studium von ganzen, geschlossenen Wirtschaftsformen, so doch von Gegenständen der materiellen Kultur, die aber ihrerseits

größtenteils Wirtschaftselemente darstellen, und damit rückt die Bedeutung dieser Dinge sowie der Museen, die sie bergen, auch vom Standpunkte der vergleichenden Wirtschaftsforschung aus in ein ganz neues Licht.

Den Ausdruck „Ethnologen“ brauchen wir hier im weiteren Sinne, begreifen also darunter auch Rechtsvergleicher, Soziologen, Völkerpsychologen usw. mit ein. Vom Standpunkte der letztgenannten Forschergruppen besonders liegen Versuche vor, die in der Menschheit erscheinenden Kultur- und Wirtschaftsformen auf eine Entwicklungslinie zu bringen. Dieselben sind und werden in bezug auf ihren Wert ganz gewiß überschätzt. Nichts läßt übrigens ihren Nutzen problematischer erscheinen als die einschneidenden Korrekturen, welche eine stringendere historische Untersuchung an ihnen anzubringen immer wieder notwendig findet.

In der Tat hat erst die kulturhistorische Schule demgegenüber die Möglichkeit aufgezeigt, wie in objektiv einwandfreier Weise die wirkliche historische Folge jener Kultur- und Wirtschaftsstufen eruiert werden kann. Vorher war das einfach nicht möglich. Die nüchterne Erwägung dieser Tatsache hätte, so sollte man glauben, zu äußerster Behutsamkeit im Konstruieren von Entwicklungsstufen veranlassen müssen. Jedoch die einseitig und extrem gefaßten entwicklungstheoretischen Ideen machten hier, wie im einzelnen sich zeigen wird, auch das Unmögliche möglich! Die einzige bewußte Ausnahme macht E. GROSSE, der, die volle Unzulänglichkeit aller jener evolutionistischen Konstruktionen klar erkennend, glattweg die Möglichkeit in Abrede stellt, eine getreue historische Gliederung der Stufen vorzunehmen. Das war gewiß dem damaligen Stande der Forschung entsprechend das einzig Richtige.

Dem zweiten Abschnitt dieses Teiles unserer Studie geben wir die Überschrift „Die ethnologische Wirtschaftsforschung bei Nationalökonomien und Historikern“. Der Grund dieser Zusammenstellung ist ganz ähnlich dem, der uns oben veranlaßte, Geographen und Ethnologen miteinander zu behandeln. Wie die Geographen sich vielfach mit der Erforschung primitiver menschlicher Wirtschaftsformen abgeben und so auch zu Ethnologen werden, so wird auch der Nationalökonom zum Historiker (bzw. auch zum Ethnologen), wenn er sich auf die Herausarbeitung früherer Wirtschaftsstufen verlegt.

Es ist nun stets ein Bedürfnis der Nationalökonomien gewesen, sogenannte Wirtschaftsstufen (systematisch) aufzubauen. Zu einem guten Teil entstammen diese Systeme gewiß einem praktischen Bedürfnis. Gerade die bedeutendsten Nationalökonomien sind auch gefeierte und viel in Anspruch genommene Hochschullehrer gewesen, bzw. sind es noch. Dem Lehrer nun liegt daran, im Unterricht und in Handbüchern dem Schüler und Leser etwas „Übersichtliches“, „systematisch Geordnetes“ zu bieten¹. Es leuchtet ein, daß eben

¹ SCHURTZ, einmal die Gefahren des Schematisierens erörternd, schreibt zu unserem Gegenstande: „Es ist ein echt menschlicher Zug, das festzuhalten, was man selbst gefunden hat, und sein eigenes kleines Lebenswerk als den äußersten überhaupt möglichen Fortschritt der Erkenntnis zu betrachten; dazu aber tritt die Notwendigkeit, der heranwachsenden Generation etwas Klares und Übersichtliches zu liefern, wäre es auch nur, damit es im Examen wieder abgefragt werden kann.“ („Die Anfänge des Landbesitzes“, Zeitschrift für Sozialwissenschaft, III [1900], S. 246.)

in dieser Hinsicht auf dem Gebiete der Wirtschafts- und Kulturgeschichte und dem der politischen und Ereignisgeschichte, insofern diese der ersteren gegenübergestellt wird, die Dinge sich gar nicht gleich verhalten. Aber dem Kern der Sache nach haben beide für den Historiker eine wesentliche Seite miteinander gemein. Ereignisse oder Zustände, wie sie in der menschlichen Kultur-entwicklung zutage treten, haben beide miteinander gemein, daß sie historische Tatsachen sind, geworden in der Zeit, bestehend bzw. auch wieder vergehend in der Zeit. Und nicht um irgendeine Zeit handelt es sich dabei, sondern um eine ganz bestimmte. Ordne ich nun derartige Tatsachen, seien es Ereignisse oder Zustände, historisch nicht genau ein, so habe ich die Wahrheitserkenntnis nicht erlangt. Daß es sich so verhält und die Wirtschaftsstufen keineswegs ohne weiteres historische Zeitepochen sind, dessen ist man sich erst in neuerer Zeit bewußt geworden, hat aber noch lange nicht überall die entsprechenden Konsequenzen aus dieser Erkenntnis gezogen. Bei den ganzen Erörterungen dieser Art wird ferner ein Weiteres von den Nationalökonomien vielfach nicht hinreichend klar auseinander gehalten, nämlich, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftsgeschichte. Die letztere hat in der Tat keine andere Aufgabe, als historisch so genau wie möglich darzutun, wie die wirtschaftliche Entwicklung im einzelnen wirklich gewesen, die erstere dagegen will lehren, wie die Volkswirtschaft beschaffen sein soll, und daß in letzterer Hinsicht dann es einen ziemlichen Widersinn bedeutet, von ausschließlich historischer Methode reden zu wollen, liegt wohl auf der Hand.

Das Bestreben der Nationalökonomien nun, ihre Wirtschaftsstufenreihen, die sie von den kompliziert-fortgeschritteneren Kulturverhältnissen abstrahiert haben, nach unten zu verlängern und zu diesem Zwecke auf die ethnologischen Wirtschaftsformen zurückzugreifen, ist an sich durchaus berechtigt. Nur muß es in der rechten Weise geschehen, es darf keine spekulative Konstruktion sein, sondern es müssen die Stufen sich mit dem historischen Entwicklungsverlauf auch wirklich decken. Die Dinge lagen nun in diesem Punkte für die Nationalökonomie nichts weniger als günstig. Durchgehends ist der Nationalökonom auf dem Gebiete der Ethnologie ein Fremdling, ist also auf das Urteil ihrer Vertreter angewiesen. Nun stand die Gesamtethnologie zur Zeit, wo die nationalökonomischen Systeme im angegebenen Sinne ausgebaut wurden, fast ausschließlich unter der Herrschaft eines extremen Evolutionsgedankens und einer dementsprechenden Methode. Den Entwicklungsreihen, die auch hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsstufen aufgestellt wurden, kam in der Tat für gewöhnlich nichts weniger als eine objektiv historische Wirklichkeit zu. Eine Nationalökonomie, die sich an derartigen Reihen Orientierung suchte, mußte in die Irre gehen. Um so mehr aber mußte das der Fall sein, als die Nationalökonomie selber sich in bedeutenden Vertretern entschieden zum Evolutionsprinzip bekannte, also um so weniger imstande sein konnte, das Fehlerhafte in dem von der Ethnologie Dargebotenen zu erkennen. Es klingt nun wie eine Art Paradoxie, wenn die historische Schule in der neueren deutschen Nationalökonomie, die sich als die legitime Erbin der alten historischen Schule betrachtet wissen will, in recht weitgehendem Maße mit dem

extremen Evolutionsprinzip und den von der Ethnologie gelieferten evolutionistischen Reihen befreundet erscheint (SCHMOLLER). Daß in dieser Hinsicht jedenfalls da ein Pseudo-Historismus vorliegt, scheint uns nicht zu viel gesagt zu sein; denn es ist die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, daß das Prinzip des extremen Evolutionismus und das historische Prinzip in einem kontradiktorischen Gegensatze zueinander stehen. Die Bezeichnung „historische“ Schule dort, wo ein Evolutionsprinzip im genannten Sinne anerkannt ist, schließt infolgedessen eine *contradictio in adjecto* in sich. Daß die Sache in dieser Hinsicht noch viel schlimmer bestellt ist bei jenen Richtungen, die teilweise im ganz bewußten Gegensatz zur historischen einen psychologisch-evolutionistischen Standpunkt vertreten — daß speziell K. BÜCHER hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsforschung einen solchen Standpunkt einnimmt, werden wir sehen — liegt hiernach auf der Hand¹.

Die Geschichtswissenschaft hat durch die Herbeischaffung völkerkundlicher Kenntnisse eine ähnliche Erweiterung ihres Gesichtskreises erfahren wie die Nationalökonomie. Der Grad der Beeinflussung aber, den auf beide die Ethnologie ausübte, ist nun bei beiden keineswegs in allem der gleiche. Das Gebiet der Geschichte im engeren Sinne war und ist die sogenannte politische Geschichte, die Ereignisgeschichte. Es liegt gewiß in der Natur dieses Teiles der Geschichtsforschung, daß er sich am meisten unter allen Zweigen der Geistes- und Geschichtswissenschaften freigehalten hat von dem im übrigen alles überflutenden Evolutionsprinzip. Die Widersinnigkeit der Annahme eines naturgesetzmäßigen Verlaufes der großen Ereignisse der Geschichte, die einer Ausschaltung aller individuellen Faktoren in derselben gleich kommt, war hier zu offenbar. Man konnte sich hier nicht dazu entschließen, einem auf ein ganz fremdes Gebiet übergreifenden Prinzip alle Geschichte zu opfern. Und diese Tatsache ist, wie wir bald sehen werden, für die gesamte historische Forschung und damit schließlich auch für eine historische Ethnologie von kaum zu überschätzender Bedeutung geworden.

Wie wir vorhin bei Behandlung der neueren historischen Schule in der Nationalökonomie in einem gewissen Betracht von einem Pseudo-Historismus sprechen mußten, so müssen wir einen ähnlichen Pseudo-Historismus kon-

¹ Wir können es uns hier nicht versagen, SCHURTZ's Einleitungsworte zu seinem „Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes“ (Weimar 1898) anzuführen. Sie handeln über das Thema „Völkerkunde und Wirtschaftslehre“, wobei SCHURTZ in gewohnter zutreffender Art Gedanken Ausdruck verleiht, die auch uns im obigen beschäftigt haben. „Wenn es die Aufgabe der Völkerkunde ist, allen mit ihr verwandten Wissenschaften nunmehr, nachdem diese anderen sich längst machtvoll entwickelt haben, eine breitere und festere Grundlage ihrer Theorien zu geben, so wird sie auch die Lehren der Volkswirtschaft in diesem Sinne nachzuprüfen und bald besser zu stützen, bald auf Grund ihrer tieferen Einsicht umzubilden oder ganz zu verwerfen haben. Diese Aufgabe ist nicht immer leicht. Wer oben in dem glänzenden Gebäude wohnt, fragt ungern nach der Sicherheit des Baugrundes und der unteren Mauern, und der Ethnolog, der prüfend mit dem Hammer an den Fundamenten herumklopft, ist ihm unangenehm und lästig. Ist es doch so viel dankbarer, immer neue Stockwerke und Türme aufzusetzen, als zuzugeben, daß das ganze Bauwerk auf schwankendem Grunde ruht, oder ganz in die Tiefe zu steigen und dort, fern vom Lärm und Beifall des Tages, die schadhafte Mauer auszubessern.“

statieren bei einer bedeutenden Gruppe von Vertretern der sogenannten allgemeinen Kulturgeschichte (LAMPRECHT, BREYSIG). Hier ist der zugrunde liegende Gedanke, daß weder mit der politischen Geschichte noch mit der Geschichte der sogenannten Geschichtsvölker das historische Geschehen innerhalb der Menschheit erschöpft ist, durchaus zutreffend.

Die Kulturgeschichte aber mußte naturgemäß die größten Anleihen machen bei der Völkerkunde. Und leider machen sich die Zeichen dieser Herkunft nur allzu deutlich bemerkbar. Wie die gesamte Ethnologie, so ist auch diese Kulturgeschichte durchaus auf den Evolutionsgedanken eingestellt, und es wird schwer zu entscheiden sein, in welchem der beiden Gebiete mehr spekuliert und konstruiert worden ist und noch spekuliert und konstruiert wird.

Je mehr nun die Historiker im engeren Sinne am eigenen Leibe die Übergriffe vonseiten des Evolutionismus zu spüren bekamen, um so energischer gestaltete sich auch ihre Reaktion dagegen. Und wie daraus nun später allmählich die kulturhistorische Methode in der neueren Ethnologie erwachsen ist, das wird nunmehr kurz darzulegen sein.

Den dritten Abschnitt überschreiben wir „Die ethnologische Wirtschaftsforschung bei den Vertretern der kulturhistorischen Schule in der neueren Ethnologie“. Zwei Komponenten sind es, aus welchen die von dieser Schule vertretene ethnologische Forschungsmethode resultiert. Der eine besteht in dem Gedanken, daß eine wirkliche Universalgeschichte der Menschheit einen „erdbherrschenden Standpunkt“, wie RATZEL sich ausdrückt, einnehmen muß. Eine Universalgeschichte darf weder zeitlich noch räumlich ihr Gebiet abgrenzen wollen, sondern muß der Natur nach die gesamte Menschheit in ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung zu umfassen suchen. Dieser Forderung, wie einfach und selbstverständlich sie einem scheinen möchte, ist nun gerade vonseiten professioneller Historiker großer Widerstand begegnet (E. MEYER). Grund für diese auffallende Verengung des Gesichtskreises wird nicht allein in der Macht der Gewöhnung so zu denken und zu reden zu suchen sein, sondern gewiß hat auf die gestrengen Historiker guten alten Schlages der Wirrwarr, der infolge der psychologisch-evolutionistischen Methoden in der Ethnologie so lange fast allein herrschend war, abschreckend gewirkt, so daß sie das Kind mit dem Bade ausschütteten. Dieses Eindrucks kann man sich insonderheit bei einem Historiker vom Range eines E. MEYER nicht erwehren. Der andere Komponent in der kulturhistorischen Methode der neueren Ethnologie ist nichts anderes als der Komplex von erprobten methodischen Anschauungen und Regeln, wie er von Vertretern der Historie im engeren Sinne im Laufe der letzten Jahrzehnte fixiert worden ist. Diese Methode ist indes auch nach unserer Meinung nichts weiteres als „die Verdopplung des gesunden Menschenverstandes“¹. Die Idee einer wirklichen Universalgeschichte, die notwendig Prähistorik und Ethnologie mit einbeziehen muß, herausgestellt und mehr und mehr zur Anerkennung gebracht zu haben, ist RATZEL's unsterbliches Verdienst. Kaum geringer ist dann das, welches GRAEBNER gebührt, der

¹ Als Lord ACTON's Wort zitiert bei G. v. BELOW, „Die neue historische Methode“, „Historische Zeitschrift“, Bd. 81 (1898), S. 271.

in systematischer Weise die Wege aufzeigte, wie auch die „geschichtslosen“ Völker geschichtlicher Darstellung fähig sind. Und das tat er, indem er die bewährten methodischen Grundsätze und Regeln der historischen Disziplin im engeren Sinne auch auf unserem Gebiete zur Anwendung brachte, diese Regeln der Lage der Dinge entsprechend, wo nötig, modifizierend und erweiternd.

Und welches waren hiebei die Schicksale der ethnologischen Wirtschaftsforschung? Nun, mit der Gesamtethnologie wurde auch sie auf eine neue Basis gestellt. Es bestätigte sich die Anschauung, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse im Völkerleben von allergrößter Bedeutung und wohl geeignet sind, der ganzen Kultur ein bestimmt charakteristisches Gepräge zu verleihen.

Damit wird die Wirtschaftsform zum „Leitfossil“ *κατ' ἐξοχὴν*, zu einem der wichtigsten und unentbehrlichsten Hilfsmittel für die objektive Bestimmung der ethnologischen Kulturkreise und ihrer historischen Altersfolge — worin die neue Schule eine der ersten und Hauptaufgaben der ethnologischen Forschung erblickt. In gleicher Richtung liegt dann die Bedeutung der Gegenstände wirtschaftlicher und überhaupt materieller Kultur, welche im wesentlichen das Inventar unserer völkerkundlichen Museen ausmachen. Ja, sie speziell boten für die räumliche und zeitliche Gliederung der primitiven Kultureinheiten die ersten Fingerzeige. Alles in allem genommen, die Dienste, welche Wirtschaftsform und materielle Kultur für die Historisierung der „Geschichtslosen“ leisten, sind in der Tat hoch bedeutsame.

Aber anderseits stellt die Wirtschaftsform noch keineswegs die Kulturform in ihrer Gänze dar. Vielmehr bildet die Wirtschaft nur einen Teil im ganzen. Ein spezielles Ergebnis kulturhistorischer Forschung ist dann bereits, daß die Versuche historischer Gliederung der Völker ausschließlich nach ihren Wirtschaftsformen durchaus nicht eindeutig und daher nicht zulässig sind. Eindeutig und zuverlässig wird das Resultat nur bei Heranziehung und Betrachtung der Gesamtkultur. Damit rückt dann, so glauben wir, die Bedeutung der Wirtschaftsform für die Gesamtkultur ins rechte Licht. Ihre Überschätzung trifft ebensowenig das Richtige als ihre Unterschätzung, die Wahrheit liegt vielmehr auch hier in der Mitte.

b) Ihre Behandlung vorzüglich bei Geographen und Ethnologen (mit Ausschluß der Vertreter der neueren kulturhistorischen Schule in der Ethnologie, über die weiter unten).

ED. PETRI hat im Jahre 1890 zu St. Petersburg eine ethnologische Arbeit erscheinen lassen¹, die, soviel aus ihrer Besprechung durch P. v. STENIN im „Ausland“² zu ersehen ist, in bestimmten Worten zu der Frage nach den Wirtschaftsstufen Stellung nimmt. „Der Petersburger Gelehrte tritt der allgemein gültigen Ansicht, daß bei der Entwicklung der ökonomischen Kultur die Menschheit zuerst von der Jagd, dann von Viehzucht lebte und endlich zum Ackerbau vorgeschritten ist, entgegen und widerlegt diese irrige, namentlich von dem verdienstvollen französischen Forscher G. DE MORTILLET³ verteidigte

¹ Antropologija, I. osnovy antropologiji.

² Jahrg. 64 (1891), S. 177—180, 217—219.

³ Siehe oben S. 639.

Meinung, indem er als Beweis die ackerbauenden Polynesier anführt, welche nie Viehzüchter gewesen sind, und auf das ackerbauende Japan im Gegensatz zum viehzüchtenden Mittel-Asien hinweist. Mit Recht betont er die große Bedeutung des Ackerbaues für die Entstehung und weitere Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, nimmt jedoch an, daß alle Stufen der Entwicklung, des Jägers, des Hirten und des Ackerbauers, von einander unabhängig, entstehen konnten und sich durchaus nicht auseinander zu entwickeln brauchten¹.“ Man sieht, daß ED. PETRI energisch die Dreistufentheorie ablehnte und durchaus damit rechnete, daß die verschiedenen Wirtschaftsformen von der Urzeit her unabhängig nebeneinander bestanden. In beiden Punkten wird man deutlich an W. ROSCHER² und A. NOWACKI³ erinnert.

Bekanntlich war RATZEL's Bestreben darauf gerichtet, durch einen Kompromiß zwischen geographischer und geschichtlicher Betrachtung der Menschheit, die Wissenschaft von Völkern und Kulturen, kurz die gesamte Kulturgeschichte auf eine neue Basis zu stellen. In prägnantester Form hat er dieser seiner Auffassung wohl in den einleitenden Bemerkungen zu seiner „Völkerkunde“ Ausdruck verliehen. „Wir schenken (deshalb) den äußeren Umständen der Völker eingehende Beachtung und suchen zugleich ihre heutigen Verhältnisse geschichtlich zu entwickeln. Die geographische Auffassung (Betrachtung der äußeren Umstände) und die geschichtliche Erwägung (Betrachtung der Entwicklung) werden so Hand in Hand gehen. Aus beider Vereinigung allein kann gerechte Würdigung ersprießen⁴.“

Ihren treffenden äußeren Ausdruck findet diese Doppelseite seiner Methode in der Tatsache, daß RATZEL nicht nur einerseits als der Begründer einer neuen Wissenschaft, der Anthropogeographie, dasteht, sondern auch andererseits als der Inaugurator einer neuen Methode auf dem Gebiete einer an und für sich schon älteren Wissenschaft, als erster Vertreter nämlich der kulturhistorischen Schule innerhalb der neueren Völkerkunde, erscheint. Hieraus erklärt sich bei aller Bedeutung, die sonst diesem Manne zukommt, eine gewisse Zwitterhaftigkeit in seinen Darstellungen, die dann weder die einen, noch die anderen voll befriedigen können. Der Geograph ist geneigt, es in Zweifel zu ziehen, ob die Anthropogeographie noch zur Geographie gerechnet werden könne, dem Kulturhistoriker erscheint der geschichtliche Einschlag in RATZEL's Methode kaum genügend, die kulturgeschichtliche Entwicklung der Menschheit in ihrer vollen Gänze herausarbeiten zu können.

RATZEL's Bedeutung als Vorkämpfer für den kulturhistorischen Gedanken und als Begründer der kulturhistorischen Methode in der neueren Ethnologie werden wir weiter unten näher zu würdigen haben. Hier möchten wir nur einige interessante Aufstellungen hervorheben, die RATZEL hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsprobleme mit E. HAHN — auf dessen Lehren wir übrigens sogleich näher einzugehen beabsichtigen — gemein hat.

¹ A. a. O., S. 217.

² Siehe oben S. 644f.

³ Siehe oben S. 648 ff.

⁴ FR. RATZEL, „Völkerkunde“, zweite, gänzlich neu bearbeitete Auflage. Leipzig-Wien 1894, Bd. I, S. 3.

Als ein interessantes Zusammentreffen muß es da besonders bezeichnet werden, wenn E. HAHN und FR. RATZEL, beide in dem gleichen Jahre 1891, und zwar, wie HAHN ausdrücklich bezeugt¹, durchaus unabhängig von einander, zur klaren Unterscheidung der beiden Wirtschaftsformen des Ackerbaues, des Hackbaues und des Pflugbaues, gelangten². Da die herkömmliche Sonderung der Völker, so äußert sich RATZEL, z. B. in Ackerbauer und Hirten sich als ungenügend herausstelle, müsse man darüber hinausgehen und neue Kategorien schaffen. Gewöhnlich sei ja der Ackerbau entweder durch den Pflug oder durch die schmale kurzstielige Hacke charakterisiert. „Wo der Pflug, da haben wir den höheren, wo er durch jene Hacke ersetzt wird, den niederen Ackerbau. Man könnte von Pflug-Ackerbau und Hacken-Ackerbau sprechen und kommt damit unwillkürlich in das ethnographische Gebiet, wo es sich nicht mehr um die geographische Abgrenzung allgemeiner Begriffe, sondern bestimmter Gegenstände handelt“³.

Eine fernere Übereinstimmung mit E. HAHN offenbart sich, wenn RATZEL bemerkt, daß man bei dem primitiven Pflanzenbau (ohne Pflug und Egge) mehr an den Gartenbau als an den Ackerbau der Europäer denken müsse⁴.

Man mag sich im einzelnen zu E. HAHN's wirtschaftsgeschichtlichen Theorien stellen wie man will, man mag auch die Form, in der er seine Gedanken zu kleiden pflegt, als eine vielfach verunglückte bezeichnen, die Verdienste, die er sich auf diesem Forschungsgebiet erworben, bleiben trotz alledem bedeutend. Denn keiner hat wie er in den letzten 25 Jahren mit so unermüdlichem Eifer in Wort und Schrift für die Interessen zumal auch der ethnologischen Wirtschaftsforschung gefochten. Dabei sind ihm denn auch Erfolge beschieden gewesen, wie sie wenigen Forschern zuteil werden; ich habe die zahlreiche Gefolgschaft im Auge, die er im Laufe der Jahre für seine wirtschaftsgeschichtlichen Theorien gefunden hat. Eine kurze Aufzählung von Namen, deren Träger, wenn nicht in allen so doch in wesentlichen Punkten, sich als Anhänger des HAHN'schen Theorienkomplexes bekennen, wird ohne weiteres die Bedeutung dieses seines Einflusses hervortreten lassen. Dabei sind wir gewiß, daß die Namen, die wir nachfolgend anführen, bei weitem die Zahl jener nicht erschöpfen, welche mehr oder minder den HAHN'schen Anschauungen sich angeschlossen haben. Wir nennen: VIERKANDT, BOS, SCHURTZ, SAPPER, EHRENREICH, PASSARGE, WUNDT, BÜCHER, SCHMOLLER, A. WAGNER, BRUNNER, H. DADE, PANCKOW, BREYSIG, P. HAMBRUCH.

¹ „Es entging mir damals (1891 bzw. 1892) noch eine ganze Weile, daß im selben Jahre FR. RATZEL, „Anthropogeographie“, II, Stuttgart 1891, S. 741, eine ähnliche Unterscheidung angedeutet hatte. In seiner Vorlesung über Siedlungs- und Verkehrsgeographie im Sommersemester 1891 hatte FERD. v. RICHTHOFEN schon den Namen Hackbau angenommen.“ E. HAHN, „Die Entstehung der Pflugkultur“. Heidelberg 1909, S. 9.

² E. HAHN, „Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden?“ „Das Ausland“, LXIV, 1891, S. 481—487. „Die Wirtschaftsformen der Erde.“ „Petermann's Mitteilungen“, XXXVIII, 1892, S. 8—12. Mit Karte, Tafel 2. — FR. RATZEL, „Anthropogeographie“, II. Teil, „Die geographische Verbreitung des Menschen“. Stuttgart 1891, S. 741.

³ FR. RATZEL, a. a. O.

⁴ A. a. O., S. 255, 256. Vgl. auch „Völkerkunde“, Bd. I, S. 85.

Die aus allem sich ergebende Bedeutung HAHN's für die ethnologische Wirtschaftsgeschichte fordert naturgemäß, auch im Rahmen dieser Studie näher auf seine Lehren einzugehen.

HAHN geht bei seinen Untersuchungen von geographischen, speziell von wirtschaftsgeographischen Gesichtspunkten aus. Darin liegen die oben (S. 973f.) schon kurz gestreiften Vor- und Nachteile seiner Forschungsmethode und damit schließlich auch Wert und Unwert ihrer Ergebnisse beschlossen. Einerseits zeitigt die geographische Betrachtung auch bei HAHN das Gute, daß die konkrete Wirklichkeit gründlich aufs Korn genommen wird. Resultate von bleibendem Wert sind auf diese Weise besonders in HAHN's Hauptwerk hinsichtlich der Herkunft und Verbreitung der Haustiere¹ zutage gefördert. Andererseits aber führen die wirtschaftsgeographischen Gesichtspunkte HAHN historisch zu wenig in die Tiefe, und läßt er sich, einseitig auf die bloßen Wirtschaftsformen gestützt, zu viel zu weitgehenden Schlußfolgerungen herbei. Wir werden das im einzelnen nachzuweisen haben. Dazu wird für die erste Entstehung der höheren Kulturelemente auf einen Komplex von religiös-magischen Motiven rekuriert, der, weil auf modernen religionswissenschaftlichen Mißverständnissen beruhend, vollständig überflüssig, und daher dem ganzen Theoriengebäude natürlich mehr schädlich als nützlich ist.

Wir geben nun zunächst eine gedrängte Darstellung seiner Lehren, der wir dann unsere Kritik vom Standpunkte der kulturhistorischen Schule aus folgen lassen, wobei wir uns GRAEBNER, ganz besonders aber unserem verehrten Lehrer P. W. SCHMIDT anschließen werden. Soweit tunlich, werden wir in demselben Zusammenhang auch die Stellungnahme anderer Forscher schon berücksichtigen.

E. HAHN hat sein Hypothesensystem zum erstenmal im Jahre 1891 vorgelegt². Das Schlußergebnis seiner Unternehmungen faßt er zusammen, wie folgt: „Es stellen sich also, um es zusammenzufassen, die Entwicklungsstufen der menschlichen Gesellschaft für mich so. Die ersten Anfänge waren überwunden und die rohen Sammelvölker durch den Gebrauch von Stein- und Holzgeräten zu Jägervölkern geworden, als sich in West-Asien bei einem Volke Babyloniens ein Hackbau entwickelte, der Getreidearten verwendete. Diese auf ziemlich hoher Stufe stehenden Pioniere unserer Kultur hegten aus religiösen Gründen das Rind und spannten es, als es Haustier geworden war, an den Pflug und erhoben sich dadurch zu Ackerbauern. Zugleich zähmten sie oder unter ihrem Einfluß auch Nachbarn die Ziege, die dann das erste Herdentier wurde und in der Steppe die Bildung von Nomadenvölkern ermöglichte, die sich dann mit Hilfe des Schafes, des Pferdes und des Kamels weiter entwickelten. Sicher haben dann Nomaden als Kulturträger eine Rolle gespielt und dem Ackerbau bisher verschlossene Oasen eröffnet. Ihre besondere und noch nicht genügend gewürdigte Stellung hatten sie eben als Vermittler. Diese Nomaden sind mittelbar oder unmittelbar aus dem Ackerbau hervor-

¹ E. HAHN, „Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen“. Eine geographische Studie. Leipzig 1896.

² E. HAHN, „Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden?“ „Das Ausland“, LXIV, 1891, S. 481—487.

gegangen, nicht aus Jägern. Aber die erworbenen Haustierte konnten auch Jägervölker gebrauchen lernen und entlehnen. Nirgends aber sind Jäger durch unmittelbare selbständige Erwerbung der Haustierte, ohne Entlehnung oder fremde Kultureinflüsse zu Hirten geworden, und ebensowenig Nomaden durch selbständige Erwerbung der Getreidegräser zu Ackerbauern.“

Diese seine ersten Darlegungen hat E. HAHN schon im folgenden Jahre weitergeführt und in einigen Punkten näher bestimmen können¹. Die Wirtschaftsformen der Erde teilt er daselbst folgendermaßen auf: 1. Jäger- und Fischerleben, 2. Hackbau, 3. Plantagenbau, 4. unser europäisch-westasiatischer Ackerbau, 5. Viehwirtschaft und 6. Gartenbau². In bezug auf den Hackbau äußert er sich: „Zu dieser Art der Bodenbenutzung, die sich nur der menschlichen Kraft und oft sehr primitiver Werkzeuge aus Holz, Horn und Stein bedient, scheint der Jäger öfters unabhängig, sicher wenigstens einmal in jeder der Hemisphären gelangt zu sein.“ „Charakteristisch ist für den Hackbau die primitive Art der Bodenbearbeitung und die geringe Ausdehnung der angebauten Fläche, die bei der starken Erschöpfung des ungepflügten Bodens zu baldigem Wechsel des Anbauterrains zwingt.“

Unser europäisch-westasiatischer Ackerbau hat sich einmal aus der niederen Stufe des Hackbaues entwickelt. „Auf den kleinen Feldern der Hackbauwirtschaft wurden Gerste und Weizen von den ältesten Pionieren unserer Kultur gezähmt und für den Ackerbau gewonnen. Von hier entwickelte sich jene eigentümliche Trias, die aus Pflug, Ochs und Getreidebau besteht und unserer Kultur den ganzen Stempel aufgedrückt hat.“

Dieser Dreibund wurde dann aller Wahrscheinlichkeit nach im alten Babylon, aber weit vor Beginn der Geschichte, geschlossen. Von diesem Zentrum aus verbreitete sich im Laufe der Zeit der westasiatisch-europäische Ackerbau nach Ost und West.

E. HAHN sieht sich genötigt, auch die Form der Viehwirtschaft auf eine neue Basis zu stellen. Hier glaubt er vor allem, wie er das auch schon in dem zuerst von ihm erwähnten Artikel getan hatte³, die Unselbständigkeit der nomadistischen Wirtschaftsform wieder hervorkehren zu sollen. Denn von den Produkten ihrer Herden allein leben keine Nomaden. „Gerade die Nomaden, die unsere ganze Vorstellung beherrschen, die Patriarchen der biblischen Vorzeit so gut wie die Beduinen der arabischen Wüste nähren sich von Gerste, Datteln und zum Teil jetzt auch von Reis u. dgl.“⁴ Erzeugen sie sich die vegetabilischen Zuschüsse selber, so nennt HAHN sie im Anschluß an v. RICHTHOFEN Halbnomaden. Tun sie das nicht, dann sind sie eben notgedrungen

¹ E. HAHN, „Die Wirtschaftsformen der Erde“. „Petermann's Mitteilungen“, XXXVIII, 1892, S. 8–12. Mit Karte, Tafel 2.

² A. a. O., S. 8.

³ A. a. O.

⁴ A. a. O., S. 9.

⁵ A. a. O., S. 10.

⁶ „Ausland“, 1891, S. 484.

⁷ E. HAHN in „Petermann's Mitteilungen“, 1892, S. 11, vgl. „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin“, XXXVI (1901), S. 241.

auf Handel bzw. Raub angewiesen. Dem Aufkommen der nomadistischen Lebensweise ging die Entstehung von Ackerbau und Viehzucht voraus. Die ersten Nomaden waren degenerierte Ackerbauer, die die Not des Lebens zwang, sich in der Nähe der letzteren zu halten. Das jetzige Nomadengebiet zu beherrschen, dazu geben Pferd und Kamel die Möglichkeit, Pferd und Kamel, die aber recht späte Erscheinungen sind¹.

Die in obigem dargelegten Anschauungen hat E. HAHN später in erweiterter Form in seinem Buch „Die Haustiere“ veröffentlicht². Unter anderem kämpft HAHN hier, von der Voraussetzung einer ersten gewaltsamen Zähmung der Haustiere ausgehend, erneut gegen die alte Anschauung, die Jäger zu Hirtennomaden werden ließ.³

Im übrigen wird hinsichtlich der Wirtschaftsformen nichts wesentlich Neues gesagt, so daß es sich erübrigt, hier noch näher darauf einzugehen.

Dem „religiösen Ursprung“ unseres Ackerbaues galt besonders seine 1897 erschienene Arbeit „Demeter und Baubo“⁴.

Hatte E. HAHN vom Anfang an eine scharfe Linie gezogen zwischen Hackbau einerseits und Ackerbau andererseits, so gelangte er doch, soweit wir sehen, erst 1901 dazu, von dem Hackbau als „in weiblichen Händen“ ruhend zu sprechen⁵. Mit größerer Bestimmtheit stellt er vier Jahre später (1905) dem „Hackbau der Frau“ die „Pflugkultur des Mannes“ gegenüber⁶. Er hatte, wie er selber an der betreffenden Stelle erwähnt, nach dieser Seite einen gewichtigen Vorgänger an HEINRICH SCHURTZ, der schon 1900 geschrieben: „Wem verdankt wohl die Menschheit den mächtigen Kulturfortschritt, der im Übergang vom Sammeln zum Anbau, von der aneignenden zur erzeugenden Wirtschaft liegt? Es liegt nahe, an die zu denken, denen in der primitiven Zeit das Sammeln der pflanzlichen Nahrungsmittel oblag...“⁷. Im übrigen bleibt auch in diesem Werke E. HAHN sich durchaus konstant, die einzelnen Punkte werden nach dieser oder jener Seite hin weiter ausgeführt, vor allem werden oft weitläufige wirtschaftspolitische Forderungen, wenn auch lang nicht immer in „schlußkräftiger Form“, angeknüpft⁸, die Grundanschauung aber bleibt in allem die gleiche.

¹ „Petermann's Mitteilungen“, 1892, S. 11. Vgl. „Ausland“, 1891, S. 484, wo E. HAHN die gleiche Anschauung ausspricht.

² E. HAHN, „Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen“. Eine geographische Studie. Leipzig 1896.

³ A. a. O., S. 31 und an anderen Stellen.

⁴ „Versuch einer Theorie der Entstehung unseres Ackerbaues.“ Lübeck, Selbstverlag des Verfassers. In Kommission bei M. SCHMIDT, 1897.

⁵ E. HAHN, „Ursprungsgebiet und Entstehungsweise des Ackerbaues“. „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin“, XXXVI (1901), S. 233. Vgl. „Globus“, LXXV (1899), S. 281, wo HAHN sich bereits dahin äußert, daß der Hackbau von den Weibern ausgegangen zu sein scheine.

⁶ E. HAHN, „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit“. Ein Rückblick und ein Ausblick. Heidelberg 1905, S. 30 ff.

⁷ H. SCHURTZ, „Urgeschichte der Kultur“. Leipzig-Wien 1900, S. 241.

⁸ Siehe P. W. SCHMIDT, „Anthropos“, IV (1909), S. 266. Vgl., wie auch schon A. HETTNER in bezug auf die wirtschaftspolitischen Erörterungen, mit welchen HAHN bereits seine Arbeit „Die Haustiere“ (1896) versehen hat, bemerkt, daß man ihnen „doch oft den grünen Tisch und

So ist es auch der Fall in den weiteren Publikationen, die seither von E. HAHN erschienen sind¹.

Es hat etwas ungemein Lehrreiches, die Stellungnahme zu verfolgen, welche die Fachgenossen engeren und weiteren Sinnes seit dem ersten Hervortreten HAHN's zu dessen Theorien angenommen haben. Man muß es anerkennen, HAHN hat nicht locker gelassen; wenn auch in veränderter Form trat er mit der gleichen Sache immer wieder hervor und forderte zur Stellungnahme förmlich heraus. Und diese Stellungnahme, die allmählich begann, dann weiter und weiter reichte, war durchgehends günstig gehalten, trotz der stereotyp wiederkehrenden Klage HAHN's, daß er anscheinend in den Wind geredet; schaut man genauer zu, so ist er doch immer wieder der „Hahn im Korb“! Wir werden bei Gelegenheit noch auf die Kritiken zu sprechen kommen, die HAHN's Theorien gefunden haben, sie treten im ganzen genommen aber weit hinter die allgemein gezollte Zustimmung zurück.

Tatsache ist dabei, wie ich schon andeutete, allerdings ein gewisses Züwart und Zögern, das man besonders im Anfang den neuen Lehren gegenüber beobachtete. Mag sich dieses zum Teil auch aus der Form erklären, in der HAHN seine Anschauungen darzulegen pflegt, die nämlich, wie wir oben (S. 981) schon sagten, im allgemeinen keineswegs als musterhaft hingestellt werden kann, so lag doch auch wohl noch ein anderer Grund hiefür vor. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich hier auch das Unbehagen weckende Gefühl einer gewissen Ohnmacht als mitwirkend annehme, das Gefühl der Ohnmacht nämlich, so wahrhaft neuen Behauptungen, die zum Teil geradezu irritierend wirken mußten, nicht mit einer entsprechend sachkundigen Kritik begegnen zu können. Eine sachgemäße Überprüfung hätte nur eine genauere Kenntnis der Eigenart der Nomadenvölker und vor allem ihrer kulturhistorischen Stellung innerhalb der Menschheit ermöglichen können. Sonst war den in sich so wohl geschlossenen Theorien E. HAHN's im einzelnen vielleicht mehr oder weniger, im ganzen aber schwerlich beizukommen².

HAHN hat darauf hingewiesen, daß der bedeutenden Anerkennung, die seine Theorie bei den Nationalökonomien gefunden, eine noch ziemliche Zurückhaltung vonseiten der Geographen, Ethnologen und Prähistoriker gegenüberstehe³. Er erklärt diese Erscheinung folgendermaßen: „Sie (die letztgenannten Forscher) waren immer gewöhnt, den Verfasser anspruchslos und in einer sehr

die oberflächliche Kenntnis der betreffenden Länder zu sehr“ anmerke („Geographische Zeitschrift“, III, 1897, S. 166).

¹ „Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit.“ Heidelberg 1908. „Die Entstehung der Pflugkultur (unseres Ackerbaues).“ Heidelberg 1909. „Die Hirtenvölker in Asien und Afrika.“ „Geographische Zeitschrift“, XIX, 1913, S. 305—319, 369—382. „Von der Hacke zum Pflug.“ Leipzig 1914. „Menschenrassen und Haustiereigenschaften.“ „Zeitschrift für Ethnologie“, XLVII (1915), S. 248—257. „Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung.“ A. a. O., S. 258—269.

² HAHN selber hat erst kürzlich die mannigfach noch zu beobachtende Vorsicht seinen Theorien gegenüber auf den immer noch vorhandenen Mangel ihres durchschlagenden äußeren Erfolges zurückgeführt und bemerkt, daß drei eben erschienene geographische Handbücher mittleren Umfanges der ganzen Frage lieber aus dem Wege gegangen seien. „Zeitschrift für Ethnologie“, XLVII (1915), S. 258.

³ HAHN, „Von der Hacke zum Pflug“. Leipzig 1914. In der Vorbemerkung.

bescheidenen Stellung mitten unter sich zu sehen und dazu paßten die weiten Ausblicke und Änderungen nicht, die mit der Anerkennung und der vollen Durcharbeitung der Theorie nötig werden.“ Wir glauben keineswegs, daß die Tatsache damit ihre volle Erklärung findet. Ist nicht vielmehr die Zurückhaltung vonseiten der Geographen, Ethnologen und Prähistoriker zum Unterschiede von dem zustimmenden Verhalten der Nationalökonomien darauf zurückzuführen, daß die ersteren als Fachleute mehr wie letztere in der Lage sind, die Unstimmigkeiten des HAHN'schen Lehrgebäudes zu fühlen, wenn es ihnen auch bisheran, wie schon gesagt wurde, noch nicht vollständig möglich war, dessen Fehler im einzelnen alle aufzudecken? —

Der Punkt nun, mit dem das HAHN'sche Theoriengebäude im wesentlichen steht und fällt, ist seine Hypothese über Stellung und Herkunft der Hirtennomaden innerhalb der Menschheit. Daß auch HAHN selber hierin vom Anfang an den Schwerpunkt seiner neuen Lehre erblickte, zeigt rein äußerlich schon der Titel seiner ersten Publikation „Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden?“¹ Aber auch der Inhalt der Arbeiten HAHN's führt immer wieder auf diesen Gegenstand zurück, und es wird wohl kaum für irgendeinen anderen so temperamentvoll gefochten als für ihn.

Wir erinnern uns, daß nach HAHN die Nomaden nur als degenerierte Ackerbauer aufgefaßt werden können. Denn einerseits könnten Hirtenvölker ohne vom Ackerbau bezogene pflanzliche Zuschüsse nicht leben, anderseits ging nach HAHN die Entstehung der Viehzucht nicht von Jägervölkern aus, sondern diese konnte wegen der ungeheuren Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden waren, nur bei einem seßhaften Ackerbauvolke zuerst aufkommen, und zwar konnten dafür letzten Endes nur religiöse Motive maßgebend gewesen sein.

Da hat sich nun, wie auch in bezug auf eine Reihe anderer wichtiger ethnologischer Probleme, ein Versäumnis gerächt, das sich die gesamte bisherige Ethnologie hat zuschulden kommen lassen. Das Versäumnis besteht darin, daß man es bis in die allerneueste Zeit hinein vernachlässigte, einen ganzen Völker- und Kulturkomplex, den der asiatischen Hirtennomaden nämlich, in gehöriger Weise in die kulturgeschichtliche Forschung miteinzubeziehen und vor allem seine Bedeutung für die gesamte Menschheitsentwicklung gehörig zu werten. Diese Vernachlässigung erklärt somit die weitgehende Zustimmung, die HAHN gefunden, die er aber in diesem Punkte nach unserer Überzeugung nicht verdiente, weil die wirklichen Voraussetzungen andere sind.

Bevor wir jedoch an eine eingehendere Kritik herantreten, geben wir zunächst die kurzen Bemerkungen wieder, die GRAEBNER bereits im Jahre 1909 vom kulturhistorischen Standpunkte aus zu E. HAHN's Thesen gemacht hat². Wir können seiner Kritik im allgemeinen nur beistimmen. Daß sie nicht noch gründlicher ausgefallen ist, rührt davon her, daß GRAEBNER noch nicht dazu gelangte, in den innerasiatischen Steppenvölkern die Repräsentanten eines eigenen Kulturkreises zu erblicken, sondern, wie sein neuerlicher Beitrag zum

¹ „Ausland“, LXIV, 1891, S. 481—487.

² „Die melanesische Bogenkultur.“ „Anthropos“, IV (1909), S. 1030.

Problem des Totemismus¹ noch deutlicher dartut, die Viehzüchterkultur dem Totemismuskomplex einzugliedern versucht. GRAEBNER sieht in der Viehzucht keineswegs ein Produkt gewaltsamer Zähmung, noch sei es nötig, sie auf religiöse Motive zurückzuführen. Sie sei eher als „aus einer Art von Lebensgemeinschaft, Symbiose, wenn man will, zwischen Mensch und Tier herausgewachsen“, zu denken. Er verweist dann auf die intensiven Gefühle der Lebensgemeinschaft mit bestimmten Tiergruppen, auf welchen der Totemismus beruhe. Und das bei Rinderzüchtern fast durchgehend zu beobachtende religiöse Verhältnis zwischen dem Hirten und seinem Vieh sei gewiß nicht zufällig, sondern weise große Verwandtschaft mit totemistischen Anschauungen auf².

Hieran knüpft nun die oben erwähnte kritische Note. „Wie ersichtlich, trete ich hier in Gegensatz zu den bekannten Anschauungen von E. HAHN... Sie fußen auf der nicht notwendigen Annahme gewaltsamer Zähmung. Auch das religiöse Verhältnis des Rinderhirten zu seinem Vieh wird ganz unbegründet als Überrest eines Götterkultus à la Apis-Dienst aufgefaßt. Schief ist der Schluß aus dem Bedürfnis der Pflanzennahrung beim Viehzüchter auf seine Abhängigkeit vom Bodenbau, begrifflich unzutreffend die Bezeichnung Hackbau: Man dürfte nur Gartenbau, Getreidehackbau und Pflugbau unterscheiden. Von ihnen ist der Getreidehackbau vielfach mit Viehzucht verbunden; aber selbst bei ihnen ist die Priorität des Bodenbaues unbewiesen, die Möglichkeit, daß der Getreidebau der Viehzucht folgt, nicht widerlegt. Noch weniger kann der an sich zweifellose Bezug des Pflugbaues zur Viehzucht als klargelegt gelten; sicher ist vielmehr auch hier, daß Pflugbau und Milchwirtschaft in keinem so engen genetischen Zusammenhange stehen, wie er meint, daß ihre Verquickung im europäischen und vorderasiatischen Gebiete vielmehr auf Kulturmischung beruht³.“ Auf einzelne Punkte der GRAEBNER'schen Kritik werden wir im folgenden nochmals zurückgeführt werden. Vorerst sehen wir zu, wie bzw. ob die HAHN'schen Anschauungen sich im Lichte neuerer kulturhistorischer Erforschung der Viehzüchternomaden zu behaupten vermögen.

Die Untersuchungen über die kulturgeschichtliche Stellung der viehzüchterischen Nomaden nun, auf die ich mich beziehen muß, sind erst in jüngster Zeit von meinem verehrten Lehrer P. W. SCHMIDT durchgeführt worden. Die Ausführungen, die mir bereits gedruckt vorliegen, werden demnächst auch der weiteren Öffentlichkeit zugänglich werden, wenn der dritte Band des Werkes „Der Mensch aller Zeiten“, von dem bisher vier Hefte, jedes im Umfange von drei Bogen, erschienen sind, und dessen regelmäßiges Weitererscheinen der Krieg sistiert hat, sein Erscheinen wird fortsetzen können. P. W. SCHMIDT hat mittlerweile in verschiedenen ausführlicheren Rezensionen⁴ und in seinem Beitrag zum Totemismusproblem⁵ die Ergebnisse dieser seiner schon vor Kriegs-

¹ FR. GRAEBNER, „Totemismus als kulturgeschichtliches Problem“. „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 248—256; siehe besonders S. 252, 253.

² „Anthropos“, IV (1909), a. a. O.

³ A. a. O., S. 1030.

⁴ Vgl. „Anthropos“, IX (1914), S. 348, 676 ff.; X—XI (1915—1916), S. 276, 288 ff.

⁵ „Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht.“ „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 593—610.

beginn abgeschlossenen Untersuchungen eingehender gestreift. Die ausführlichen Beweisführungen aber wird, wie schon gesagt, erst „Der Mensch aller Zeiten“ bringen. Sie gehen an erster Stelle von der Betrachtung der soziologisch-wirtschaftlichen Verhältnisse der Viehzüchternomaden aus. Im Anschluß daran wird am gleichen Orte von meiner Seite wie eine Betrachtung der gesamten Wirtschaftsformen so auch speziell eine der viehzüchterischen erfolgen.

Es begreift sich, daß ich hier im engen Rahmen einer zusammenfassenden Kritik nur Bezug auf die Resultate jener genannten Untersuchungen nehmen kann. Darnach stellt die Gesamtheit der viehzüchterischen Nomadenvölker einen durchaus selbständigen Kulturkreis dar. Das läßt sich negativ und positiv erweisen. Negativ dadurch, daß er in seiner ganzen Eigenart aus keinem der späteren Kulturkreise abgeleitet werden kann. Positiv ergibt sich das aus seiner tatsächlichen historischen und geographischen Kontinuität mit den heute noch in seinem Bereiche liegenden Urkulturen. Der Sitz dieser Urkulturen ist im nördlichen Mittelasien, d. h. im südwestlichen Sibirien zu suchen. Als in Randgebiete abgedrängte Reste der Ursprungsvölker — d. h. ursprüngliche vornomadische Völker, aus denen die nomadischen Viehzüchter hervorgingen — kommen heute noch in Betracht die Eskimo, die Lappländer, die Ainu u. a. Auf diese Völker sind die Viehzüchternomaden zurückzuführen, die als primäres Okkupationsgebiet die weiten Steppen, welche sich nördlich von den gewaltigen Hochgebirgen von Zentral-Asien hinziehen, inne hatten. Als sekundäres Verbreitungsgebiet kommen später auch West- und Mittel-Europa, Arabien und Afrika in Betracht. Drei große Gruppen sind deutlich zu unterscheiden: eine (nord-) östliche, eine mittlere und eine südwestliche. Die nordöstliche Gruppe, die ganze Masse der uralaltaischen Völker unter sich begreifend, stellt jedenfalls Kern und Ausgangspunkt des ganzen Kulturkreises dar. Die Zähmung der drei wichtigsten großen Last-, Zug- und Reittiere, des Renntieres, des Kameles und des Pferdes, wird ihnen zu danken sein. Es zählen u. a. zu diesen Völkern die Tungusen, Mandschu, Jakuten, Tanguten, Mongolen, Kalmüken, Burjäten, Kirgisen, Turko-Tataren, Finnen und Lappen. Die verschiedenen indo-europäischen oder arischen Völker, deren Heimat mit J. DE MORGAN, E. MEYER, J. SCHMIDT, O. BREMER u. a. in den Steppen des nördlichen Turkestan und südlichen Rußland zu suchen ist, bilden die mittlere Gruppe. Schon früh mit dem neolithischen Ackerbauzentrum von Turkestan in Berührung gekommen, lernten sie noch als einheitliches Gesamtvolk in geringem Umfange wenigstens den Ackerbau kennen. Von dem angegebenen Stammland aus wanderten die verschiedenen Teile in jene Gebiete ab, wo wir später überall die einzelnen indo-europäischen Völker erblicken. Die dritte, südwestliche Gruppe machen die Hamito-Semiten aus. Ob man deren ursprüngliche Heimat nach Mesopotamien oder Arabien verlegt, „es stellt sich jedenfalls heraus, daß diese Gruppe ursprünglich mit den beiden anderen Gruppen der Nomadenvölker in keiner Verbindung stand, wenn man erwägt, daß nach den Forschungen J. DE MORGAN's¹ der Kaukasus wie das persische Plateau bis in die neolithische Zeit hinein fast ganz unbewohnt waren“. Dazu kommt, daß die großen Zug- und

¹ „Les premières civilisations“, Paris 1909, S. 154, 181, 199.

Reittiere verhältnismäßig spät bei den Hamito-Semiten auftreten, in den assyrischen Inschriften erscheint das Pferd etwa gegen 2000, das Kamel erst um 800 v. Chr. Nach Ägypten gelangte das erstere zu Beginn des neuen Reiches, etwa im 16. Jahrhundert v. Chr., das letztere ist daselbst erst aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. bezeugt. Das Kamel ermöglichte es indes den Hamito-Semiten erst, das Innere Arabiens zu bewohnen. Sich hier auf den Esel zu berufen, dessen Zucht allenfalls von den Hamito-Semiten ausgegangen sein könnte, geht deshalb nicht an, weil sich diese nirgendwo in solchem Umfange bezeugt findet, daß sie das Bewohnen von Steppen und Wüsten möglich gemacht hätte. „Wir müssen also annehmen, daß die Hamito-Semiten erst durch die während des Neolithikums durch turko-tatarische oder indo-erische Völker über das persische Hochplateau hinweg ihnen übermittelte Zucht zunächst des Pferdes, später auch des Kamels, zu vollen nomadisierenden Völkern geworden sind.“ Die Annahme der sekundären und verhältnismäßig späten Entwicklung des Nomadentums bei den ursprünglichen Hamito-Semiten verbreitet dann auch ein neues Licht über die vielen fremden Bestandteile, die diesen Gruppen eigentümlich sind und unter denen bei vielen ihrer Stämme die Beschneidung besonders auffällig ist.

Vergleicht man nun mit den hier in aller Kürze entwickelten Anschauungen die Nomadentheorie E. HAHN's, so wird man sich sofort des diametralen Gegensatzes bewußt werden, der zwischen beiden Meinungen besteht. Nach der einen bilden die viehzüchterischen Nomaden einen von Haus aus durchaus selbständigen Kulturkreis, nach der anderen sind sie Gebilde von ganz und gar sekundärer Natur, eben degenerierte Ackerbauer¹. Wer nun, wie wir, von der Richtigkeit der ersteren der genannten Meinungen überzeugt ist, wird auch, die obigen Darlegungen vor Augen haltend, mit relativ leichter Mühe die Fehlerquellen für die einzelnen Punkte der HAHN'schen Theorie zu erschauen vermögen.

E. HAHN hat die Grenzen seines Forschungsfeldes für diesen Teil seines Theorienkomplexes zu eng gezogen, er berücksichtigt in eingehender Weise immer nur den vorderen Orient. So beruft er sich besonders auf die Beduinen und vermerkt ausdrücklich, daß wir ja seit alters, im Anschluß an die wohlvertrauten Schilderungen der heiligen Schriften, in ihnen die typischen Nomaden zu erblicken haben. E. HAHN hat nun gut gesehen, daß hier die Idee des viehzüchterischen Nomadismus keineswegs in idealer Weise verwirklicht erscheint. Ja, wie wir oben sahen, ist es denn auch nicht einmal eine so ausgeschlossene Sache, daß wir es in diesen Beduinen zum Teil wenigstens wirklich mit degenerierten Ackerbauern zu tun haben. Denn das eigentliche Nomadenleben wurde

¹ HAHN pflegt in diesem Zusammenhange darauf hinzuweisen, daß seine Nomadentheorie der historischen Stellung dieser Völker keinerlei Eintrag tue und ihre Rolle (als vermittelnde Händler besonders) noch immer gewichtig genug bleibe (vgl. „Demeter und Baubo“, S. 17). Nun, diese Meinung teilen wir nicht im mindesten. Denn es ist doch ein bemerkenswerter Unterschied, ob primärer selbständiger Kulturkreis oder ob bloße Degeneration und ewiges Abhängigkeitsverhältnis! Im übrigen kommt es in der Kulturgeschichtsforschung zunächst gar nicht auf die Frage nach Höhe oder Tiefe der Kulturform, sondern zuerst und vor allem auf deren historische Stellung innerhalb der Menschheitsentwicklung an.

diesen Völkern vermittelt durch jene aus Innerasien kommenden, wirklich typischen Viehzüchternomaden, die freilich bei ihrer Berührung mit den Hamito-Semiten selber auch schon mit einem anfänglichen Ackerbau vertraut sein konnten. Aber wenn auch nicht, so ist doch begreiflich, daß die Beduinen, weil immer nicht allzu weit entfernt von den uralten Ackerbauzentren der mesopotamischen Tiefebene und des Niltals, nur zu Halbnomaden sich entwickelten und einen vollen selbständigen viehzüchterischen Nomadismus nicht offenbaren.

Die großen Völkerfamilien der letzteren Art sind, wie wir oben (S. 988f.) schon gezeigt haben, anderwärts zu Hause. Freilich stehen die heutigen Nomadenvölker Inner-Asiens zu allermeist in einem ähnlichen Verhältnis zur Bodenkultur, wenn auch im allgemeinen in einem viel geringeren Grade, als die Beduinen der arabischen Wüste. Wie sie zu dem gegenwärtigen Verhältnis zum Ackerbau gekommen, ist ganz und gar Nebensache, wenn die kulturhistorische Untersuchung ergibt, daß wir in ihnen keineswegs degenerierte Ackerbauer, sondern eine durchaus originale Kultur vor uns haben, deren Wirtschaftsform in ihrem Hauptteil (der Viehzucht) auf die urzeitliche Wirtschaftsform der Jagdsammelstufe direkt zurückgeführt werden muß. Den Beweis hierfür halten wir in der Tat für vollauf erbracht, und erscheint uns damit natürlich auch die HAHN'sche Nomadentheorie im wesentlichen widerlegt. Wir prüfen noch einige Einzelaufstellungen, mit denen HAHN seine Nomadentheorie zu stützen sucht.

Da glauben wir nun, daß HAHN mit sich selber im Widerspruch steht, wenn er mit so viel Energie immer wieder betont, daß der pflanzliche Nahrungszuschuß, den die Nomaden zum Leben brauchen, notwendig ein Produkt von Bodenkultur sein müsse, sei es, daß diese Stämme selber etwas Ackerbau treiben, dann haben wir es eben mit Halbnomaden zu tun; sei es, daß sie sich das Nötige von benachbarten Ackerbauern auf friedliche oder gewaltsame Art erstehen. Denn auch HAHN kennt als Urstufe eine Jagd-Sammelstufe, auf der man sich doch wohl um so besser auf das Einsammeln wildwachsender Nährpflanzen und Früchte verstanden haben muß, je geringer die Ergebnisse der Jagd — HAHN redet von „einem bißchen Jagd“ — gewesen sein sollen. Wenn also urzeitliche Sammler und Jäger ohne die pflanzlichen Zuschüsse einer eigenen oder benachbarten Bodenkultur wahrscheinlich recht lange ihr Leben zu fristen imstande waren, warum sollte dann das gegebenenfalls den Viehzüchtern nicht mehr möglich sein?

HAHN zählt gelegentlich selber solche Völkerstämme auf, die in bezug auf die Pflanzenkost allein auf das Pflanzensammeln angewiesen sind, so die Buschmänner und Hottentotten, welch letztere bekanntermaßen auch Viehzüchter sind. Auch in den südlichen und nördlichen Gebieten Amerikas, die nur einer geringen Sonnenwärme sich erfreuen, fehle ganz der Pflanzenbau¹.

¹ Diese gleichen Hinweise sind speziell auch schon von HILDEBRAND („Recht und Sitte“, 2. Aufl., Jena 1907, S. 22 f.) und MÜLLER-LYER („Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschrittes.“ Soziologische Überblicke. München 1908, S. 71) gemacht worden, ohne allerdings jemals eine Reaktion von HAHN's Seite erzielt zu haben.

² E. HAHN, „Demeter und Baubo“. Lübeck 1897, S. 6, 7.

Warum fügt HAHN die Australier und sämtliche Pygmäenvölker nicht hinzu, die alle ohne Ausnahme auf der Jagd-Sammelstufe leben?¹

Wir kommen zur Prüfung der HAHN'schen Behauptung, nach der die erste Züchtung von Herdentieren nur von sesshaften Ackerbauern ausgegangen sein könne. Nach HAHN bildeten sich die ersten Anfänge des Ackerbaues im altehrwürdigen Gebiet des Zweistromlandes. Diese sesshaften Ackerbauer brachten auch die erste Tierzähmung, und zwar die des Rindes zustande. Erst nachdem beides eingeführt war, wurden Viehzüchternomaden möglich. Ziege und Schaf, in Anlehnung an das Rind gezüchtet, hätten ebenfalls zu den ersten Herdentieren zu zählen. Solange die entstehenden Hirten aber nur über jene Tiere verfügten, waren sie gezwungen, sich in nächster Nähe der sesshaften Ackerbauer zu halten. Weiter durften sie sich schon wagen, nachdem die Zucht des Esels gelungen. Das Nomadisieren in den großen Steppen Inner-Asiens aber wurde erst möglich, als auch die großen Steppentiere Pferd und Kamel gezähmt und als Reit- und Lasttiere verwendet werden konnten. HAHN weiß sehr wohl, wie verhältnismäßig spät Pferd und Kamel in den Gesichtskreis des vorderen Orients treten. Für HAHN mußte es nun bei dem ganzen Charakter seiner Theorie immer wieder eine dornige Frage sein: Wie gelangte man dasselbst auf einmal in den Besitz dieser großen Reit-, Zucht- und Lasttiere, die doch ihre eigentliche Heimat vor allem in Zentral-Asien haben? Auch HAHN läßt sie daher kommen; aber wir fragen: Wie kamen sie von dort her? Kamen sie etwa, wild wie sie waren, herangelaufen, um sich von den in der Bannmeile des vorderasiatischen Ackerbaugebietes noch unbeholfen hockenden Nomaden einfangen und zähmen zu lassen? Diese Frage gestellt, heißt sie wohl auch beantwortet haben.

Die Lösung ist unter Voraussetzung der HAHN'schen Theorie nicht möglich; sie ergibt sich aber ganz von selber, wenn man jene auf kulturhistorischem Forschungswege gewonnene Stellung der Nomaden gelten läßt, die wir oben vorgelegt haben. Daß HAHN übrigens für die hier liegenden Schwierigkeiten nicht ganz unempfindlich gewesen, dafür, so glauben wir, spricht das mysteriöse Dunkel, in das er sich zu kleiden pflegt, wenn die innerasiatischen „Reitervölker“ zur Sprache kommen².

HAHN glaubt, die bekannte Tatsache, daß eingefangene Tiere sich in der Gefangenschaft für gewöhnlich nicht fortpflanzen, als weiteres Argument für seine neue Lehre ausbeuten zu können. Die Überwindung der hier bestehenden großen Schwierigkeiten sei nur denkbar bei einem sesshaften Ackerbauvolke, das die Tiere zunächst in geräumigen Gehegen gehalten, also durch einen halbwilden Zustand erst allmählich zu dem der vollen Zähmung hindurchgeführt habe. Wir sind der Meinung, daß sich dieses Argument eher in sein Gegenteil verkehren läßt.

Zunächst muß hier darauf hingewiesen werden, daß die primitivste Ackerbaukultur, so weit sie uns heute vor allem durch die systematischen Arbeiten

¹ Vgl. P. W. SCHMIDT, „Die Stellung der Pygmäenvölker“, Stuttgart 1910, wo es auf S. 54 heißt: „Auf dieser ersten Wirtschaftsstufe nun befinden sich sämtliche Pygmäenstämme ohne Ausnahme.“

² Man vergleiche z. B. „Von der Hacke zum Pflug“, Leipzig 1914, S. 88 ff.

der kulturhistorischen Schule erschlossen worden ist, in ihrer ganzen Eigenart weit davon entfernt ist, auch nur in irgendwie besonderer Weise tierzüchterische Tendenzen zu offenbaren. Es handelt sich hier um die allerersten Anfänge des Pflanzenbaues, der sich aus dem Pflanzensammeln der Frau auf der Urstufe entwickelt hat und zur Bildung des exogam-mutterrechtlichen Kulturkreises (Zweiklassenkultur) führte¹. Eine sekundäre Bildung vollkommener Art und bedeutend weiterer Verbreitung ist der freimutterrechtliche Kulturkreis (Bogenkultur), wo der typische Hackbau der Frau in Übung ist. Ist diesem vielleicht die Zucht des Schweines zuzusprechen, so kann doch keine Rede davon sein, daß die ersten Pfleger bzw. Pflegerinnen des Ackerbaues die Züchter der eigentlichen Herdentiere, Schaf, Rind oder gar Pferd und Kamel, gewesen sind². Im Gegenteil ist deren erste Zucht zweifellos den innerasiatischen Steppenvölkern zu danken, wie es oben schon dargelegt wurde.

Im übrigen hat E. HAHN schon selber den Weg aufgezeigt, der wohl mit ziemlicher Gewißheit einmal zur ersten Zähmung bzw. Halbzähmung der oben genannten Herdentiere geführt hat. Es ist das „eine sehr umständliche Jagdmethode“, „eine mühsame Errichtung unter Umständen ganz kolossaler Gehege“ ein Verfahren, das auch nach HAHN bei reinen Jägervölkern — er führte eine Reihe von Belegen dafür an — heute noch beobachtet werden kann. „Dann aber“, so schreibt er hernach selber, „hat man bis dahin nicht genug betont, daß bei dieser Gelegenheit in Zäunen oft ganze Bestände eingegattert oder auf eine Halbinsel isoliert werden können, um sie so bequem zur Hand zu haben und bei Gelegenheit weiter benutzen zu können, wie es die Lappen in älterer Zeit taten... Jedenfalls war mir aber doch die Möglichkeit schon wichtig, weil ich so oder sehr ähnlich mir die Gewinnung des Rindes, des ersten wirtschaftlichen Tieres der alten Welt, vorstelle“³. Abgesehen davon, daß hier das Rind als erstes Wirtschaftstier angesehen wird, was wir, wie aus unseren bisherigen kritischen Ausführungen schon hervorgeht (vgl. oben S. 25), wenigstens für zweifelhaft halten⁴, so stellen wir uns in der Tat die Anfänge der Viehzucht genau so oder doch ähnlich vor. Und wir glauben, daß eine solche allmähliche Überführung vom wilden zum zahmen Zustande auch die Fähigkeit zur Fortpflanzung in der Gefangenschaft am ersten anerkennen konnte und dann auch tatsächlich anerzogen hat. Wer nun die noch heute bei echten

¹ Siehe GRAEBNER, „Die melanesische Bogenkultur“. „Anthropos“, IV (1909), Abschn. 3. „Die Kultur des mutterrechtlichen Zweiklassensystems“, S. 739 ff. Vgl. P. W. SCHMIDT, „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 598 ff., ferner „Mensch aller Zeiten“, Bd. III.

² Vgl. GRAEBNER, „Melanesische Bogenkultur“. „Anthropos“, IV (1909), S. 1030.

³ E. HAHN, „Haustiere“, 1896, S. 387, 388.

⁴ A. a. O., S. 388.

⁵ Gewiß, wenn seßhafte Ackerbauer die ersten Viehzüchter waren, dann scheint diese Annahme naheliegend. Wenn aber das nicht der Fall war, sondern innerasiatische Urzeitvölker sich in den asiatischen Steppen zuerst zu Viehzüchtern entwickelten, so wird es äußerst fraglich, ob das Rind das erste Wirtschaftstier gewesen. Jedenfalls aber müssen Sätze, wie der folgende: „Alle übrigen Haussäugetiere, ... sind immer nach dem Beispiel des einmal vorhandenen Arbeits- und Milchtieres, des Rindes, gezähmt und eingeführt, so das Kamel in Turan, so das Ren bei den Lappen“ („Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin“, XXXVI [1901], S. 247), doch schon als hyperkühne Behauptungen hingestellt werden.

zentralasiatischen Steppenvölkern übliche Viehhaltung einigermaßen kennt, der wird wenig Neigung empfinden, die erste Züchtung des Herdenviehes seßhaften Ackerbauern zuzuschreiben. Tatsache ist, daß noch heute bei jenen typischen Viehzüchternomaden die Tiere, die in größeren oder kleineren Scharen Sommers und Winters im Freien auf den weiten endlosen Steppen zubringen, mehr oder weniger ein halbwildes, weil freies Leben führen. Die Voraussetzung der ersten gewaltsamen Zähmung, die HAHN macht, ist also, wie GRAEBNER (oben S. 987) schon bemerkt, auch kulturhistorisch nichts weniger als begründet.

Aus all dem folgt dann als weiteres Ergebnis, daß die von HAHN insonderheit für die erste Viehzucht postulierten „religiösen Motive“ vollständig überflüssig werden. Wir erinnern nämlich daran, daß HAHN das anfängliche Einhegen großer Tierbestände bei den ersten Ackerbauern auf religiöse Beweggründe zurückführt. Um immer wieder ein Opfertier bequem zur Hand zu haben, pferchte man die Tiere ein. Für diesen Teil des HAHN'schen Theorienkomplexes — bekanntlich will HAHN die Entstehung sämtlicher höherer Kultur-elemente, namentlich aber die des höheren Ackerbaues, wie Pflug, Ochs und Wagen, aus derartigen Beweggründen hergeleitet wissen — ist aber der Anhang immer noch ein geringerer geblieben, wenn auch das Anwachsen der modernen religionswissenschaftlichen Zaubertheorien ihm hier gewiß abermals günstig gewesen ist.

Wie übrigens HAHN dieser Teil seines Theorienkomplexes besonders am Herzen liegt, offenbart er uns beispielsweise mit folgenden Worten: „Auch merke ich zu gut, daß selbst wohlwollende Rezensenten, die sonst mit meinem Buche über die Haustierte nicht unzufrieden sind, über diesen ganzen Teil, in dem ich das Hauptstück meines Werkes sehe, mit einer gewissen schonenden Gleichgültigkeit weggehen, als wollten sie mir diese Abschweifung in ihrer Ansicht nach phantastisches Gebiet nicht allzu schwer anrechnen¹.“

Darnach versteht man seine „große Überraschung“ und Freude darüber, daß ein Mann von der Autorität WUNDT's sich neuestens im wesentlichen zu seinen Theorien, speziell auch zu dem Teil, der die religiöse Entstehung der höheren Ackerbauelemente zum Inhalte hat, bekennt² und sie „als gefestigten Besitz der Wissenschaft“ gelten läßt. Warum wir diese Theorien ablehnen,

¹ E. HAHN, „Demeter und Baubo“. Lübeck 1897, S. 2, 3.

² W. WUNDT, „Elemente der Völkerpsychologie“, Leipzig 1912, S. 288 ff. und an anderen Stellen. Neuerdings wieder in seiner „Völkerpsychologie“, VIII. Bd., „Die Gesellschaft“, 2. Teil, Leipzig 1917. Siehe besonders S. 78 ff., 82, 89, 107, 293. In einem Punkte jedoch ist hier ein bemerkenswerter Gegensatz zwischen beiden Forschern zu verzeichnen. Während nämlich HAHN auch kürzlich wieder mit aller Entschiedenheit für eine einmalige Entstehung der Pflugkultur eintritt („Zeitschrift für Ethnologie“, XLVII [1915], S. 260), lesen wir demgegenüber bei WUNDT (a. a. O., S. 82), wie folgt: „Die großen Abweichungen in beiden Beziehungen (d. h. hinsichtlich sprachlicher Bezeichnungen für den Pflug sowie verschiedener Formen desselben in verschiedenen Ländergebieten selbst noch innerhalb Deutschlands) machen es jedenfalls im höchsten Maße wahrscheinlich, daß die Indo-Germanen vor ihrer Spaltung in die einzelnen Völkerschaften noch keine Pflugkultur besaßen, und daß daher der Pflug in verschiedenen Gebieten unabhängig eingeführt und wahrscheinlich auch erfunden worden ist.“

³ E. HAHN, „Von der Hacke zum Pflug“. 1914. Siehe die dem Werke vorgedruckte Widmung, die in spontaner Freudenäußerung an W. WUNDT sich richtet. Vergleiche „Zeitschrift für Ethnologie“, XCVII (1915), S. 259 f., 267 f.

haben wir oben schon gesagt. Wir versuchen dieser Ablehnung im folgenden in aller Kürze noch eine tiefere kulturhistorische Begründung zu geben.

Im Lichte der kulturhistorischen Erforschung der Menschheit zeigt sich nämlich mehr und mehr, daß Zauber- und Mysterienwesen in typischer Eigenart nicht in der gesamten Menschheit, geschweige in ihrer Urzeit sich vorfindet, sondern in bestimmten alten Ackerbauzentren sich vornehmlich ausgebildet hat. Und wie es scheint, hängt daselbst die ganze reiche Entfaltung des Zaubers dann meist mit der Berührung mit einem anderen Kulturkreis zusammen, mit dem totemistischen nämlich, welcher die klassische Heimat des unpersönlichen Zaubers überhaupt zu sein scheint. Unter totemistischem Einfluß standen die alten vorderasiatischen Ackerbaukulturen, und ähnlich liegen in dieser Hinsicht die Verhältnisse in Indien und Indonesien, den klassischen Ländern endloser zauberischer Ackerbauuriten. Nun halten wir es ferner für eine kulturhistorisch erwiesene Tatsache, daß, je weiter man die Völkerschichtungen rückwärts verfolgt, der Zauber um so geringer wird. So ist es ja bei den Pygmäen, Pygmoiden und südostaustralischen Stämmen der Fall, Völkern, die nach neuerer Forschung sich als die ethnologisch ältesten erweisen und ja im wesentlichen mit WUNDT's „vortotemistischem Zeitalter“ zusammenfallen. Da aber diese Völker alle längst im Besitze von Kultur- und Wirtschaftsinstrumenten sich befinden, diese aber zweckbewußte Arbeitsmittel sind¹, so ist damit deutlich gezeigt, daß hier der Zauber, das „religiöse Motiv“, zu spät kommt, um die Entstehung der Kulturelemente überhaupt herbeizuführen. Und wo einmal Kultur- und Wirtschaftselemente, wenn im Anfange auch einfacher Art, da wird es doch wohl so miraculös nicht sein, wenn allmählich aus den einfacheren auch kompliziertere Formen entstehen. Jedenfalls zeigt die allergraueste Urzeit bereits zweckbewußte Arbeitsmittel²; warum dann für später fortgeschrittenere Kulturelemente die Hilfe des „religiösen Motivs“ angerufen werden muß, sieht man wirklich nicht ein, wie sehr diese Annahme auch in der ganzen Gedankenrichtung moderner religionswissenschaftlicher Zaubерtheorien liegen mag. Ganz gewiß können auch aus derartigen Motiven Kulturelemente einmal entstanden sein, aber die ersten sind so sicher nicht entstanden; denn die irrationale Zauberkausalität setzt nun einmal schon ihrem Begriffe nach das rationelle profane Kausalitätsbewußtsein voraus.

Natürlich gehört ein weiteres Eingehen auf diese Dinge nicht in eine Geschichte der Wirtschaftsforschung; aber die vorhergehenden kurzen Bemerkungen hielten wir für notwendig, um unsere Ablehnung dieses Teiles der HAHN'schen Theorien näher zu begründen.

H. SCHURTZ hat in der neueren Ethnologie eine recht beachtenswerte Stellung eingenommen. Wir werden später noch einmal darauf zurückzukommen haben, daß er, hervorgegangen aus RATZEL's Schule, bereits die Verbreitung verschiedener einzelner Kultur- und Wirtschaftselemente im Sinne des kulturhistorischen Gedankens bearbeitete. Im übrigen aber werden seine Forschungen sämtlich vom überkommenen, damals das ganze Gebiet der Ethnologie noch

¹ Vgl. oben S. 615.

² Vgl. oben a. a. O.

ziemlich allgemein beherrschenden Evolutionsprinzip getragen. Wie man sich unter diesem Gesichtswinkel die ethnologische Wirtschaftsstufenforschung methodologisch zurecht legte, bringt eine diesbezügliche Erwägung, die SCHURTZ bereits im Jahre 1893 geschrieben, in bezeichnender Weise zum Ausdruck, so daß wir nicht umhin können, sie hier folgen zu lassen. „So sehr wir überzeugt sein müssen, daß die wahre Bedeutung der Kultur auf geistigem Gebiete liegt, so schwer ist es, diesen Grundsatz für eine übersichtliche Einteilung der Völker zu verwerten. Glücklicherweise können wir uns hier an äußere Merkmale halten, deren wichtigstes die Lebensweise und Beschäftigung eines Volkes ist. Kein Volk von hoher geistiger Kraft wird es versäumen, diese Kraft zur Besserung seiner Lage zu verwerten, und nicht weniger energisch wirkt die Lebensweise auf die Richtung der geistigen Tätigkeit und damit auf die allgemeine Kultur zurück. So drückt die gleiche Lebenslage Völkern in den entlegensten Gebieten den Stempel gleicher Kulturhöhe auf und gestattet uns, die Menschheit in einige Gruppen zu ordnen, deren äußerliche Gleichartigkeit bis zu einem gewissen Grade auch eine innerliche entspricht¹.“ Einerseits ist hier anzuerkennen, daß SCHURTZ mit dieser Aufteilung der Völker nach ihren bloßen Wirtschaftsformen sich eigentlich nicht zu befreunden vermag und darin nur ein beim augenblicklichen Stand der Wissenschaft nicht zu umgehendes notwendiges Übel erblickt. Er hat recht, wenn er den Nervus der Kulturentwicklung auf geistigem Gebiet sucht. Andererseits jedoch auf sein Ziel, „eine übersichtliche Einteilung der Völker“ zu schaffen, hinweisend, machen wir auf die total veränderte Fragestellung aufmerksam, mit der die kulturhistorische Schule heute an die Lösung der gleichen Probleme herantritt. Vom Standpunkte jener Methode aus konstruiert man sich von einem psychologisch-evolutionistischen Gesichtspunkte aus eine passende Übersicht, alias Entwicklungsreihe, zurecht, während vom Standpunkte dieser aus die Fundamentalaufgabe darin erblickt wird, auf objektivem Wege die kulturhistorische Stellung der einzelnen Formen festzustellen. Das näher auszuführen, wird später unsere Aufgabe sein.

Die Gruppen dann, in die SCHURTZ im Anschlusse an die oben angeführte Bemerkung die Menschheit zerfallen läßt, sind „Unstete Völker“, „Jägervölker“, „Fischervölker“, „Nomaden“, „Ackerbauer“ und „Industrievölker“.

Im einzelnen wertvolle Ausführungen über die Wirtschaft finden wir später in SCHURTZ's „Urgeschichte der Kultur“, S. 206—297. Hinsichtlich der Lehre von den Wirtschaftsformen können wir dann bei ihm wohl ein Exempel statuieren von dem Einfluß, den HAHN auszuüben vermocht hat. Tritt HAHN's Einfluß hier schon deutlich in die Erscheinung, so zeigt er sich noch stärker in SCHURTZ's posthumem Werk „Völkerkunde“.

Soweit wir sehen, spricht sich SCHURTZ im Anschluß an HAHN in seiner „Urgeschichte der Kultur“ zum erstenmal gegen die alte Lehre von den drei Stufen aus: „Eine altherkömmliche Anschauung lehrt, daß aus dem Jäger-tum sich der Nomadismus, aus diesem der Ackerbau entwickelt habe, so daß

¹ „Katechismus der Völkerkunde.“ Leipzig 1893, S. 30.

² Leipzig-Wien 1903.

³ Leipzig-Wien 1900.

sich ein regelmäßiges Aufsteigen von den niederen zu den höheren Formen beobachten ließe. Statt diese Ansicht ausführlich zu widerlegen, könnte man eher fragen, wie sie überhaupt zu entstehen vermochte, da sie doch mit allen Tatsachen der Völkerkunde in grellem Widerspruche steht¹.“ Eine derartige Entwicklung könne schon deshalb keine allgemeine gewesen sein, weil die Nomaden nur an bestimmten Erdgebieten überhaupt leben könnten. Dazu sprächen ja auch die bekannten amerikanischen Verhältnisse dagegen. Das Pflanzensammeln sei jedenfalls zuerst von der Frau zum Pflanzenbau entwickelt², und die Bezeichnung des letzteren als Hackbau durch E. HAHN läßt er gelten³.

Hatte sich SCHURTZ somit bereits in seiner „Urgeschichte“ in ziemlichem Maße den HAHN'schen Theorien angeschlossen, so konnte er sich indes damals mit dessen Theorie über die Entstehung der Viehzucht nicht befreunden. Im Gegensatz zu HAHN bringt er die Viehzucht noch mit der Jagd in Zusammenhang und glaubt, daß das Verwahren und Einhegen der Tiere bei Wildüberschuß als eine Art verbesserter Konservierungsmethode allmählich wohl zur Zähmung bestimmter Tiere geführt habe⁴. Allein in seiner drei Jahre später erschienenen „Völkerkunde“ sehen wir, wie er nicht nur in diesem Punkte, sondern auch in bezug auf die ganze Theorie über die Stellung der Nomaden den HAHN'schen Ansichten sich zuwendet. „Wie sich die Zucht der eigentlichen Herdentiere, vor allem des Rindes, entwickelt hat, läßt sich nur noch vermuten. Sie mag von ackerbauenden Völkern ausgegangen sein, aber sie erhielt erst ihre wahre Bedeutung, als sich mit ihrer Hilfe nomadische Völker entwickelten, die dank ihrer eigenartigen Wirtschaftsform imstande waren, die öde, aber grasreiche Steppe bewohnbar zu machen. Der Nomadismus stützt sich vorwiegend auf die Verwertung der Milch; die alten Kulturvölker (Babylonier, Ägypter, Chinesen) kannten den Milchgenuß nicht. Wie es scheint, haben sich in den Steppen Arabiens und Osteuropas zunächst Nomaden semitischen und iranischen Stammes entwickelt (Araber, Skythen), worauf die neue Wirtschaftsform auch auf Völker der mongolischen Rasse (Hunnen, Jue-tschu usw.) übertragen wurde⁵.“ Im gleichen Sinne hatte er schon vorher bemerkt: „Es läßt sich aber außerdem nachweisen, daß die Anfänge des Anbaues von Nutzpflanzen älter sind als die Tierzucht, soweit sie als Wirtschaftstätigkeit und nicht als Spielerei auftritt⁶.“

¹ A. a. O., S. 240. Vgl. auch H. SCHURTZ, „Die Anfänge des Landbesitzes“ („Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, III [1900], S. 246): „Welche Mühe hat es beispielsweise neuerdings gekostet, das alte heilige Schema von den aufeinanderfolgenden Kulturstufen der Jagd, des Nomadismus und des Ackerbaues zu beseitigen! In zahllosen Köpfen sitzt es wahrscheinlich noch ganz fest.“

² A. a. O., S. 241. Vgl. oben (S. 984) unter E. HAHN, der sich („Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit“, 1905, S. 30) auf SCHURTZ als seinen gewichtigen Vorgänger in der Bestimmung der wichtigen Rolle des Weibes bei den ersten Anfängen der Bodenkultur beruft. Im übrigen aber, so bemerkt HAHN selber, schließe sich SCHURTZ in der „Urgeschichte der Kultur“ ganz seinem (HAHN's) Entwicklungsgange an. A. a. O., S. 30, 31:

³ A. a. O., S. 243.

⁴ „Urgeschichte“, S. 246.

⁵ „Völkerkunde.“ Leipzig-Wien 1903, S. 68.

⁶ A. a. O., S. 66, 67.

Da diese Anschauungen also mit denen von E. HAHN übereinstimmen, können wir auf die ausführlicheren kritischen Bemerkungen zurückverweisen, die wir oben (S. 987ff.) zu den Theorien des letzteren Forschers bereits gemacht haben.

Eine einzig dastehende Bedeutung für die ethnologische Wirtschafts- und Gesellschaftsforschung kommt E. GROSSE zu. In ziemlich eingehender Weise finden wir seine diesbezügliche, mehr prinzipielle Stellungnahme schon in seiner wertvollen Studie „Die Anfänge der Kunst“¹ dargelegt. Ihre Erweiterung und praktische Erprobung weist die wahrhaft epochemachende Arbeit „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft“² auf. Wir geben zuerst eine Übersicht über seine Darlegungen und lassen darauf die Berichtigungen bzw. Ergänzungen folgen, die wir für nötig halten.

Bekannt ist, wie energisch E. GROSSE³ hinsichtlich der menschlichen Kulturgeschichte sich wehrt gegen alle geradlinigen Entwicklungsreihen, wie sie von MORGAN und anderen konstruiert wurden. Er sieht in ihnen nur unberechtigte Nivellierungsversuche; denn „Die lebendige Entwicklung ist unendlich reicher, vielgestaltiger und verwickelter als diejenige, welche er (MORGAN) konstruiert hat. Die Menschheit bewegt sich keineswegs auf einer einzigen Linie in einer einzigen Richtung, sondern so verschieden die Lebensbedingungen der Völker sind, so verschieden sind auch ihre Wege und Ziele“⁴. Wie kommt man aber nun zu einer objektiv möglichst zutreffenden Aufstellung der verschiedenen Kulturstufen und Kulturtypen, die innerhalb der Menschheit tatsächlich in die Erscheinung treten? Gibt es da einen einzelnen kulturellen Faktor, „der erstens einer objektiven und sicheren Bestimmung zugänglich und zweitens so bedeutungsvoll ist, daß er als das Charakteristikum einer ganzen Kulturform gelten kann“⁵? Dieser Faktor ist nach GROSSE in der Tat vorhanden, es ist die Produktion⁶. Von ihr, d. h. der Wirtschaftsform, ist die Kulturform in einem Grade abhängig, der nicht leicht überschätzt werden kann. „Der Wirtschaftsbetrieb ist gleichsam das Lebenszentrum jeder Kulturform; er beeinflußt alle übrigen Faktoren der Kultur auf die tiefste und unwiderstehlichste Art, während er selbst nicht sowohl durch kulturelle als durch natürliche Faktoren, durch geographische und meteorologische Verhältnisse bestimmt wird. Man könnte mit einem gewissen Rechte die Produktionsform das primäre Kulturphänomen nennen, neben dem alle anderen Zweige der Kultur nur als abgeleitete und sekundäre erscheinen; freilich nicht etwa in dem Sinne, als ob diese anderen Zweige aus dem Stamme der Produktion entstanden wären; sondern weil sie sich, obwohl sie selbständig entstanden sind, stets unter dem übermächtigen Drucke des herrschenden Wirtschaftsfaktors geformt und entwickelt haben“⁷.

¹ Freiburg i. Br. und Leipzig 1894.

² Freiburg i. Br. und Leipzig 1896.

³ „Die Formen der Familie“, S. 1 ff.

⁴ A. a. O., S. 4, 5.

⁵ „Die Anfänge der Kunst“, S. 34. Vgl. „Formen der Familie“, S. 25.

⁶ A. a. O.

⁷ „Anfänge der Kunst“, S. 34, 35.

So prägt beispielsweise die Form der Wirtschaft ganz besonders auch der Religion und der Soziologie ihr unauslöschliches Merkmal auf. Hinweisend auf den speziellen Einfluß, den die Familie von der Produktionsform erleidet, macht er dann die gute Bemerkung: „Die seltsamen Formen der menschlichen Familie, welche die Soziologen zu noch seltsameren Hypothesen begeistert haben, erscheinen überraschend verständlich, sobald man sie im Zusammenhang mit den Formen der Produktion betrachtet¹.“ So liegt auf der primitiven Jagd-Sammelstufe, wo der Mann für den animalischen Teil der Nahrung sorgt und die Frau mit dem Einsammeln des vegetabilischen Zuschusses betraut ist, der wirtschaftliche Schwerpunkt fast immer auf der männlichen Seite — und infolgedessen trägt die primitive Familienform überall einen unverkennbaren patriarchalischen Charakter².

Von dieser Urstufe aus schreitet die Entwicklung je nach den natürlichen Bedingungen in zwei verschiedenen Richtungen fort, „je nachdem der weibliche oder der männliche Wirtschaftsbetrieb eine weitere Ausbildung erfährt“³. So entwickelte sich das Pflanzensammeln zum Pflanzenbau. Aber auch dieser bleibt die Domäne der Frau. „In der Tat liegt bei primitiven ackerbauenden Völkern dieses Geschäft stets in den Händen der Frauen“⁴. „Damit ist aber“, so fährt GROSSE fort, „auch der wirtschaftliche Schwerpunkt auf die weibliche Seite verlegt; infolgedessen finden wir bei allen primitiven Gesellschaften, die sich vorwiegend auf Ackerbau stützen, eine matriarchalische Familienform oder doch die Spuren einer solchen. Die Frau als Haupternährerin und Grundherrin steht jetzt im Mittelpunkt der Familie“⁵.

Bei einem anderen großen Teil der Menschheit hat sich von der Urstufe her die Jagd zur Tierdomestikation entwickelt. „Die Viehzucht aber, welche sich allmählich aus der Jagd entwickelt hat“, erscheint genau wie diese ursprünglich überall als ein Vorrecht des Mannes. Auf diese Weise wird das bereits vorhandene wirtschaftliche Übergewicht der männlichen Seite noch verstärkt; und dieses Verhältnis findet seinen konsequenten Ausdruck in der Tatsache, daß sämtliche Völker, die sich vorzugsweise durch die Viehzucht ernähren, unter der Herrschaft der patriarchalen Familienform stehen“⁶.

Eine genauere Untersuchung des Einflusses, den die Wirtschaftsform auf die Eigenart der menschlichen Familienorganisation ausübt, hat GROSSE dann in seinem Werke „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft“ vorgenommen. „Es gibt schlechterdings keinen Teil, keine Funktion der Kultur, die nicht eine bestimmte Wirkung auf die Organisation und die Funktion der Familie ausübte, und alle diese Beziehungen müssen für jede Familienform im besonderen nachgewiesen werden, wenn man sie verstehen und würdigen will. Diese Aufgabe ist freilich so groß, daß man sie teilen muß. Wir werden uns hier damit begnügen, den Zusammenhang der Familie mit einem einzigen

¹ A. a. O., S. 35.

² A. a. O., S. 36.

³ A. a. O.

⁴ Vgl. „Formen der Familie“, S. 92. Die Viehzucht hat sich „doch unzweifelhaft aus der Urform der männlichen Produktion, aus der Jagd, entwickelt“.

⁵ „Die Anfänge der Kunst“, S. 37.

Faktor der Kultur zu untersuchen, und zwar mit demjenigen Faktor, welchen wir für den mächtigsten halten, mit der Wirtschaft¹."

GROSSE, die Wirtschaftsform als soziologisches Einteilungsprinzip zugrundelegend, ordnet die ganze Menge der Völker, die wir aus Ethnologie und Geschichte kennen, in fünf Gruppen: Niedere und Höhere Jäger, Viehzüchter, Niedere und Höhere Ackerbauer². Zwischen der ersten und zweiten Stufe herrscht nicht so sehr ein qualitativer als vielmehr ein quantitativer Unterschied. Den Höheren Jägern stehen gegenüber den Niederen bessere natürliche Bedingungen und vervollkommnete Wirtschaftsmittel zu Gebote. Zu den Niederen Jägern zählen nach GROSSE u. a.: Buschmänner und Pygmäen Afrikas, Wedda, Andamanen, Kubu, Aeta, sämtliche Australier, Feuerländer, Bororo, Eskimo³. Höheres Jägertum ist besonders vertreten im westlichen Nord-Amerika (z. B. bei Tlinkit und Haida), bei Völkern Nordost-Asiens⁴.

Zu den Viehzüchtern zählt GROSSE nicht nur die an Zahl geringen reinen Viehzüchter, sondern auch alle jene Völker, für welche die Viehzucht „die bevorzugte und vorherrschende Quelle des Unterhaltes ist“⁵. Als solche erwähnt GROSSE Turkmenen, Kirgisen, Mongolen, Tibetaner (teilweise), Jakuten, Samojeden, Tungusen, Tschuktschen etc., Lappen... Araber (Übergang von asiatischen zu afrikanischen Hirten).

Der niedere Ackerbau ist jener, bei dem „alle arbeitsfähigen und arbeitspflichtigen Mitglieder der Gesellschaft tätigen Anteil an dem Wirtschaftsgetriebe nehmen“⁶. Hingegen bleibt bei den Höheren Ackerbauern die wirtschaftliche Arbeit nur einem Teile des sozialen Ganzen, einer einzigen Klasse, überlassen, während die übrigen ihre Kräfte ungeteilt anderen Arten kultureller Tätigkeit widmen können⁷. In die Kategorien der Niederen Ackerbauer gehören nach GROSSE die meisten Afrikaner, zahlreiche Stämme in Süd-Asien, fast alle Indonesier, sämtliche Ozeanier und so ziemlich die ganze Eingebornenbevölkerung Amerikas. Die Höheren Ackerbauer decken sich im wesentlichen mit den Kulturvölkern Europas, Asiens und Amerikas.

Diese aufgestellte Reihe will GROSSE keineswegs als die Entwicklungsreihe der menschlichen Wirtschaftsform angesehen wissen. Im Gegenteil weist er darauf hin, daß die historische Entwicklung im einzelnen bestimmt eine andere gewesen⁸. Er sagt an anderer Stelle: „Uns kommt es auf die Erkenntnis der Zustände an: jene (die Evolutionisten) suchten vor allen ihre Entwicklung zu ergründen“⁹.

Bei einer Kritik der Untersuchungen GROSSE's ist es vor allem wichtig, des Verfassers prinzipielle Stellungnahme nicht zu übersehen. Nicht die Ent-

¹ „Die Formen der Familie“, S. 8.

² A. a. O., S. 26.

³ A. a. O., S. 30 ff.

⁴ A. a. O., S. 65 ff.

⁵ A. a. O., S. 28.

⁶ A. a. O., S. 28. vgl. S. 133.

⁷ A. a. O.

⁸ A. a. O., S. 29.

⁹ A. a. O., S. 6.

wicklung will er vorführen, sondern die Zustände erkennen¹. Und da die Gesellschaftsform, die Familie, die er kennen lernen will, im besonderen von der Art der Produktionsform ihr Gepräge empfängt, so geht er von dieser aus und benutzt sie — bewußterweise — als äußeres gewissermaßen mechanisches Prinzip für seine Einteilung der Völker in fünf verschiedene Gruppen. Er verzichtete dann darauf, eine entwicklungsgeschichtliche Reihe bieten zu wollen, und zwar — ein schönes Zeugnis für seinen gesunden Forschersinn — deshalb, weil der damalige Stand der Forschung dies einfach nicht erlaubte. Hier nun offenbart sich der fundamentale Unterschied, der zwischen GROSSE und dem Gros der übrigen ethnologischen Forscherwelt bestand bzw. noch besteht. Während diese das Unmögliche doch immer wieder möglich machen will, indem sie nach psychologisch-evolutionistischen Prinzipien sogenannte entwicklungsgeschichtliche Reihen konstruiert, war GROSSE so ziemlich der einzige, der klar erkannte und freimütig bekannte, daß das beim damaligen Stand der Forschung ein Ding der Unmöglichkeit war. Bei dem Geschick und Eifer nun, die wir bei GROSSE angeboten sehen, um die „Zustände“ in ihrer realen Wirklichkeit möglichst getreu zu erkennen, kann es nicht wundernehmen, daß er zu so schönen Resultaten gelangte, die zum größten Teil auch von der neueren kulturhistorischen Ethnologie bestätigt werden. Ich sage, daß das nicht wundernehmen kann; sind doch, wie später näher sich zeigen wird, kulturhistorischer Gedanke und kulturhistorische Methode selber auch aus der immer getreueren Beobachtung der realen Wirklichkeit, der „Zustände“, gewissermaßen Schritt für Schritt hervorgewachsen.

Wir zweifeln nun keineswegs daran, daß GROSSE mit uns die Überzeugung teilt, daß vollkommenere Erkenntnisse, als wie seine Arbeit sie gezeitigt hat, jedenfalls möglich sind. Den Weg, diese zu gewinnen, glauben wir, hat die kulturhistorische Schule mit Erfolg zu beschreiten begonnen.

GROSSE sieht sich gezwungen, auf eine historische Gliederung der Völker zu verzichten und gebraucht daher die Produktionsform als mechanisches Einteilungsmittel. Hierin sind die hauptsächlicheren Fehler der GROSSE'schen Arbeit begründet. Sein Verfahren wirft Völker zusammen, die genetisch-historisch weit voneinander abstehen, und seine Gruppierung bietet infolgedessen zum Teil wenigstens ein Völkerbild, das der historischen Stellung derselben nicht entspricht. Die Aufgabe aber, ein historisch stets getreueres Bild von der Völker- und Kulturentwicklung zu gewinnen, halten wir für eine der fundamentalsten in der Ethnologie. Die Möglichkeit, in diesem Sinne einige Korrekturen an den GROSSE'schen Untersuchungen vornehmen zu können, verdanken wir bereits den einschlägigen Arbeiten der kulturhistorischen Schule.

Der erste Fehler, den GROSSE macht, besteht darin, daß er (siehe oben S. 999) sämtliche Australier zu den Niederen Jägern rechnet. Hier rächt sich die ausschließliche Berücksichtigung der Wirtschaftsform. Denn die Untersuchungen der kulturhistorischen Schule (besonders GRAEBNER's) haben ergeben, daß wir im Gros der australischen Eingebornen eine wirtschaftliche Degeneration² vor

¹ A. a. O., S. 29.

² Wie weit auch sonstige Degenerationen damit im Zusammenhang auftreten, das näher zu erörtern, ist hier nicht der Ort.

uns haben. Der Westen und die Randgebiete Australiens werden meist von Stämmen totemistisch-vaterrechtlicher Kultur bewohnt, während der Osten und die östliche Mitte von Vertretern der exogam-mutterrechtlichen Kultur (Zweiklassenkultur) okkupiert sind. Die ersteren gehören ihrem ganzen Charakter nach keineswegs in die Kategorie der Niederen Jäger, insofern man dabei an die Vertreter der Urkultur denkt, sondern sie gehören von Haus aus vielmehr zu GROSSE's Höheren Jägern. Die letzteren, Vertreter der Zweiklassenkultur, sind historisch ebensowenig zu den urzeitlichen Jägern zu stellen. Ursprünglich dem exogam-mutterrechtlichen Kulturkreis, also der Kultur, in welcher die Frau das Sammeln der Pflanzen zuerst zum primitiven Pflanzenbau entwickelte, angehörig, hätten sie kulturhistorisch unter GROSSE's Niederen Ackerbauern zu figurieren.

Ein anderes Ergebnis kulturhistorischer Forschung ist die Scheidung der mutterrechtlichen Ackerbaukultur in den exogam-mutterrechtlichen (Zweiklassenkultur) und den freimutterrechtlichen (Bogenkultur) Kulturkreis, die ebenfalls GRAEBNER zu danken ist. Daraus, daß GROSSE beide unter dem Begriff „Niedere Ackerbauer“ zusammenfaßt, erklärt sich das Unbestimmte und zum Teil Widerspruchsvolle, das ihm hier unterläuft. So sagt GROSSE vom niederen Ackerbau: „Die Gemeinwirtschaft entspricht dem Wesen der primitiven Pflanzenkultur so vollkommen, daß wir kein Bedenken tragen, sie für die ursprüngliche Wirtschaftsform aller Niederen Ackerbauer zu erklären... Aus dem gleichmäßigen Rechte auf den Boden erwächst jedem Mitgliede der ackerbauenden Wirtschaftsgemeinde ein gleichmäßiges Recht auf seinen Ertrag¹.“ Auf der primitivsten Stufe der Pflanzenkultur verhalten sich die Dinge nicht so, sondern derartig sind sie vielmehr im Bereiche der freimutterrechtlichen Kultur anzutreffen. Der freimutterrechtliche Kulturkreis ist eine sekundäre Kulturbildung, mit ziemlicher Sicherheit entstanden aus der Beeinflussung, die exogam-mutterrechtlicher Pflanzenkultur von großfamiliälem Viehzüchtertum zuteil geworden ist. Hiedurch hat der primitive Ackerbau eine Steigerung erfahren, ist komplizierter geworden, und für die Gesamtkultur sind in den Großfamilienhäusern und dem gemeinsam betriebenen Ackerbau, indem hier an ihm mehr und mehr auch die Männer teilzunehmen beginnen, Anlehnungen an viehzüchterische Familien- und Wirtschaftseigentümlichkeiten geschaffen. Hingegen ist der exogam-mutterrechtliche Kulturkreis eine ganz und gar primäre Kultur, sich direkt aus der Urkultur herleitend, indem das Pflanzensammeln der Frau sich zum primitiven Pflanzenbau ausgestaltete, und wo die vorherrschende Stellung, welche das Weib damit gewann, den Grund abgegeben hat für die Bildung des Mutterrechtes. Denn sie, die einzelne Frau, und nicht die Sippe, wurde hier die erste Eigentümerin von Grund und Boden und von seinen Erträgen. Das entspricht auch ganz der urzeitlichen Rechtsauffassung, die das als persönliches Eigentum zu betrachten pflegt, was die Individuen sich selber verfertigt und bearbeitet haben. Der von der Frau zuerst bearbeitete Boden war daher ihr persönliches Eigentum, woraus dann die folgenschwere Erscheinung des Mutterrechtes mit all ihren weiteren Konsequenzen sich nach und nach entwickelte. Das hat nun

¹ „Formen der Familie“, S. 135.

GROSSE selber schon gut hervorgehoben, dort nämlich, wo er die wirtschaftlich-rechtlichen Konsequenzen dargelegt hat, die sich aus der Tatsache, daß die Frau den Ackerbau erfunden, ergeben¹. „Gerade das Land wird außerordentlich häufig in der weiblichen Linie vererbt. Wir haben also gute Gründe für unsere Annahme, daß die Frau nicht bloß die ursprüngliche Bebauerin, sondern auch die ursprüngliche Besitzerin des Ackers ist. In dieser Eigenschaft aber bildet sie, in einer Gesellschaft, die hauptsächlich auf den Ertrag der Feldarbeit angewiesen ist, den festen, beherrschenden Mittelpunkt des Lebens².“

Aus den vorangehenden Darlegungen ergibt sich von selbst, daß wir GROSSE's Unterscheidung des niederen vom höheren Ackerbau, die er bekanntlich (oben S. 999) darin findet, daß bei jenen alles, bei diesen nur ein Teil der Bevölkerung an der Arbeit teilnimmt, für verbesserungsbedürftig halten. In etwa muß es auch befremden, daß GROSSE, der den wirtschaftlichen Grund des Mutterrechtes so gut erkannte und herausstellte, nun bei der Charakterisierung der Ackerbauformen das folgenschwere Moment der Frauenarbeit als Unterscheidungsmerkmal für die primitive Bodenbestellung nicht mit aufnimmt. Darin liegt wohl auch eine Erklärung für die Tatsache, daß GROSSE überhaupt die Bedeutung der Erscheinung des Mutterrechtes für die Menschheitsentwicklung nicht gebührend wertet. Dies hängt indes zum Teil gewiß auch wieder mit seiner polemischen Stellung gegen die evolutionistischen Gesellschafts-, besonders Mutterrechtstheorien zusammen.

Hiemit dürften die wichtigsten Lehrpunkte erörtert sein, in bezug auf welche GROSSE durch die kulturhistorische Ethnologie überholt worden ist. Die Fortschritte der letzteren dem früheren gegenüber werden natürlich später noch deutlicher hervortreten, wenn im systematischen Zusammenhang darzulegen sein wird, wie sie die Lösung ethnologischer Wirtschaftsprobleme gefördert hat. Da wird sich besonders zeigen, daß GROSSE's fruchtbare Idee von dem engen Verband der Gesellschaftsform mit der Wirtschaftsform erst dann, wenn sie auf den Boden der kulturhistorischen Methode gestellt wird, ihre volle Fruchtbarkeit gewinnt. Trotz alledem ist und bleibt GROSSE's Arbeit für die ethnologische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre ein Werk von bahnbrechender Bedeutung.

Mit Berufung auf GROSSE und in engem Anschluß an dessen Gedanken arbeitet P. HERMANT an seiner Abhandlung. „Les coutumes et les conditions économiques des peuples primitifs³.“ Eine gute Kenntnis ethnologischer Verhältnisse offenbart die Bemerkung, daß die Australier, obwohl man sie zu den Vertretern der primitivsten Menschheit zu rechnen pflege, doch schon viele charakteristische Besonderheiten aufweisen und daher eine eigene Kategorie zu bilden hätten⁴. Das Gleiche gilt in bezug auf seine Ausführungen über die Monogamie der Primitivsten, die er durch die sozialwirtschaftlichen Verhältnisse der Urstufe bedingt sein läßt⁵. Und wenn er ferner die in Au-

¹ A. a. O., S. 158 ff.

² A. a. O., S. 160.

³ „Bulletin de la Soc. Roy. Belge de Géogr.“, XXIV (1904), S. 16—35, 133—163.

⁴ A. a. O., S. 133.

⁵ A. a. O., S. 34 f.

stralien schon verschiedentlich hervortretende Polygamie zu dem dort auch bereits stärker ausgebildeten Staatswesen und den überhaupt fortgeschritteneren kulturell-wirtschaftlichen Verhältnissen in Beziehung setzt¹, so sieht man daraus, wie GROSSE's bekannte Prinzipien ihn hier förderten. Wir sagten aber oben auch schon, daß diese Prinzipien volle Fruchtbarkeit gewinnen erst auf dem Boden der kulturhistorischen Ethnologie.

In die Debatte über die Wirtschaftsformen hat verhältnismäßig häufig auch A. VIERKANDT mit eingegriffen. Die äußere Anregung dazu boten ihm, wie man sieht, vor allem die Arbeiten von E. HAHN und E. GROSSE.

Schon bald nach Erscheinen von E. HAHN's Hauptarbeit „Die Haustiere“², sprach er sich im allgemeinen zustimmend zu dessen Theorien aus³. Auch er lehnt die alte Dreistufentheorie als überwunden ab, bemerkt aber zugleich auch schon gegen E. HAHN, daß es doch bereits eine Übertreibung sei, noch von einer allgemeinen Geltung dieser Anschauung zu reden und verweist beispielsweise auf GERLAND⁴ und H. SCHURTZ⁵. Wenig Neigung zeigt VIERKANDT indes, HAHN's Nomadentheorie hier schon zu akzeptieren. Man könne dem Verfasser wohl kaum folgen, wenn er ... erst nach der Zähmung des Rindes und der Einführung des Pfluges sich von dem bis dahin entwickelten Ackerbau das Hirtentum abzweigen läßt⁶. Dagegen sympathisiert er schon in ziemlichem Grade mit der These HAHN's, daß die erste Entstehung der Tierzucht aus religiösen Motiven erklärt werden müsse.

Aber bereits im folgenden Jahre bekennt sich VIERKANDT auch zu HAHN's Nomadentheorie⁷, indem er mit diesem betont, daß nomadisierende Viehzüchter auf die Dauer sich nicht selbst erhalten können, sondern hinsichtlich eines pflanzlichen Nahrungszuschusses auf angrenzende Ackerbauer angewiesen seien⁸. Die gleiche Stellungnahme beiden Punkten, einerseits der Nomadentheorie, anderseits der Zurückführung der ersten Tierzucht auf religiöse Beweggründe gegenüber, kehrt wieder in VIERKANDT's Artikel „Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Naturvölker“⁹.

In seinem Buche „Die Stetigkeit im Kulturwandel“¹⁰ kommt VIERKANDT noch einmal auf die Frage nach der Entstehung der Viehzucht zurück und bemerkt, daß E. HAHN, der dabei auf religiöse Motive rekurrierte, in diesem Punkte freilich wenig Anklang gefunden habe¹¹. „Von anderer Seite sind dann

¹ A. a. O., S. 156 f.

² Leipzig 1896.

³ „Globus“, Bd. 69, 1896, S. 158 ff.

⁴ A. a. O., S. 160; vgl. oben S. 635 ff.

⁵ A. a. O.; vgl. oben S. 695 f. Siehe ferner oben S. 640 ff., wo wir diese Ausnahmenreihe noch um ein Beträchtliches vermehren konnten!

⁶ „Globus“, Bd. 69, 1896, S. 161.

⁷ „Die Kulturformen und ihre geographische Verbreitung“, „Geographische Zeitschrift“, III, 1897, S. 256—267, 315—326.

⁸ A. a. O., S. 265; vgl. „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, I, 1898, S. 307, wo VIERKANDT schreibt: „In Wahrheit kann seit dem Erscheinen von E. HAHN's trefflichem Buche ‚Die Haustiere‘ niemand mehr zweifeln, daß die Viehzucht die Bodenbestellung bereits voraussetzte.“

⁹ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, II, 1899, S. 81—97, 175—185. Siehe daselbst S. 84, 93.

¹⁰ Leipzig 1908.

¹¹ A. a. O., S. 9, 10.

seine Untersuchungen ergänzt worden. Insbesondere ist darauf hingewiesen, daß die von ihm geltend gemachten Schwierigkeiten nur für Nutztiere und bei diesen wieder nur für die schwer zu behandelnden Arten in Betracht kommen. Für die übrigen domestizierten Tierarten kann der Gesichtspunkt einer allmählichen Entwicklung zur Anwendung gebracht werden¹.“ Zu dem Vorhergehenden ist die Kritik, der wir oben (S. 987 ff.) die HAHN'schen Theorien unterworfen haben, zu vergleichen.

Wie zu HAHN, so hat VIERKANDT auch zu E. GROSSE's Hauptarbeit bald Stellung genommen². VIERKANDT lehnt ebenso wie GROSSE die einseitigen und extremen evolutionistischen Konstruktionen in der Völkerkunde ab, glaubt aber GROSSE den Vorwurf, die Wirtschaftsform der Völker in seiner Arbeit tatsächlich überschätzt zu haben, nicht ersparen zu können. Eine Völkereinteilung, die GROSSE doch auch vorgenommen habe, dürfe nicht nur nach dem Wirtschaftsbetrieb allein getroffen werden, sondern es sei dabei unbedingt die gesamte Kulturhöhe eines Volkes in Betracht zu ziehen. Hier ist zunächst GROSSE insofern in Schutz zu nehmen, als er ausdrücklich darauf verzichtet, bei der Aufstellung seiner Kulturformen an eine Rangordnung zu denken, sondern es ihm allein darauf ankommt, die Eigenart jedes einzelnen zu erkennen³. In übrigen aber verweisen wir auf das oben (S. 699 ff.) zu GROSSE Gesagte zurück.

Wie VIERKANDT sich nun die Einteilung der Menschheit denkt, zeigt am besten sein eigenes diesbezügliches Schema, das er im Jahre 1898 veröffentlicht hat⁴. Der Mensch ist im besonderen ein geistiges Wesen und daher ist auch die Aufteilung der Völker an erster Stelle nicht nach wirtschaftlichen, sondern nach psychologischen Gesichtspunkten zu treffen. Seine psychologische Klassifikation zählt alsdann die folgenden sechs Stufen: 1. Vollkulturvölker, 2. seßhafte Halbkulturvölker, 3. nomadische Halbkulturvölker, 4. Naturvölker im eigentlichen Sinne, 5. unstete Völker und 6. gemischte Kulturen.

VIERKANDT hat gut gefühlt, daß GROSSE's Einteilung der Völker nach bloß wirtschaftlichen Gesichtspunkten schließlich nicht befriedigen kann, und daß eine Aufteilung nach Gesichtspunkten, die die Tiefe und Weite des Völkerlebens besser erfassen, angestrebt werden muß. Daß er hier auf gutem Wege war, zeigt zur Genüge ein Ausspruch, den VIERKANDT an anderer Stelle getan, wo er betont, daß die wirtschaftlichen Erscheinungen nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit den übrigen Kulturgütern und dem gesamten Typus des Volkslebens betrachtet werden müssen⁵. Aber auch hier betont er in gleicher Weise wie vorhin, daß es auf das Psychologische des Problems abgesehen ist.

In dieser Betonung und Verwertung des psychologischen Momentes wird man ohne weiteres an W. WUNDT, den Mitbegründer und ersten Ausgestalter der modernen Völkerpsychologie, erinnert, als dessen Schüler und Anhänger

¹ A. a. O., S. 10.

² „Globus“, Bd. 70, 1896, S. 267—269.

³ GROSSE, „Formen . . .“, S. 134.

⁴ „Die Kulturtypen der Menschheit.“ „Archiv für Anthropologie“, XXV, 1898, S. 61—75.

⁵ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, II, 1899, S. 81.

sich VIERKANDT schon lange bekannte. Keiner wird nun gegen Berechtigung und Nutzen der psychologischen Betrachtung der völkerkundlichen Tatsachen an sich etwas einwenden wollen, falls sich damit nur die Einsicht verbindet, daß der psychologischen naturnotwendig die historische voranzugehen hat. Wir illustrieren an einem Beispiel, warum wir diese Notwendigkeit fordern. Bekanntlich ist WUNDT von seinem psychologischen Standpunkte aus dazu gelangt, ein sogenanntes totemistisches Zeitalter zu statuieren, durch das die Menschheit in ihrer Gesamtheit nach der Urzeit hindurch gegangen sein soll. In diese totemistische Zeit sollen dann die Entstehung sowohl des Pflanzenbaues (Hackbau) als der Viehzucht fallen¹. Was soll man nun mit dieser ganzen Konstruktion machen, wenn die exakt historische Forschung kommt und zeigt, daß diese Aufstellung irrig ist, daß es ein universales totemistisches Zeitalter nie gegeben hat, sondern daß die (totemismusfreie) Urzeit sich gabelte in drei Zeitalter — um die WUNDT'sche Bezeichnung beizubehalten — nämlich in das vaterrechtlich-totemistische, das mutterrechtliche und endlich das viehzüchterische? Also weder war die gesamte Menschheit einmal totemistisch noch sind Ackerbau und Viehzucht einem solchen Zeitalter zu danken. Bei einem so problematischen Wert des eigenmächtigen Psychologisierens können wir in der Tat nicht anders, als bei dem schon ausgesprochenen Grundsatz bleiben, nämlich, daß die psychologische Untersuchung sich unbedingt der streng historischen anzuschließen hat. Dann, daran zweifeln wir nicht, wird sie zum vertiefenden Verständnis der Kulturentwicklung das Ihrige gewiß beitragen können. Wenn VIERKANDT die 1911 von ihm ausgeführte Ergänzungsmöglichkeit² beider Betrachtungsweisen in diesem Sinne versteht, so stimmen wir ihm gerne bei, andernfalls natürlich nicht. Für das Interesse, mit dem VIERKANDT den Werdegang der historischen Schule in der neueren Ethnologie gefolgt ist, zeugt neben seinen eben angeführten Ausführungen auch sein im darauffolgenden Jahre publizierter Artikel „Das Wesen der historischen Kausalität“³. Wenn er daselbst auf S. 239 sagt: „Über die grundsätzliche Berechtigung dieser neuen Richtung kann kaum ein Zweifel bestehen“, so sieht man daraus, daß er ihr dabei innerlich merklich nähergekommen ist. Dafür spricht endlich auch, daß er mehrmals darauf hingewiesen hat⁴, wie die von P. SCHMIDT für die neuere Ethnologie inaugurierte Individualforschung ganz in der Gedankenrichtung der neuen Schule liegt, und daß er selber auch in diesem Sinne über „Führende Individuen bei den Naturvölkern“⁵ geschrieben hat.

Ist GROSSE im gewissen Sinne wohl von einer Überschätzung der Wirtschaftsform nicht vollständig freizusprechen, so lag bei VIERKANDT früher wenigstens eine Unterschätzung derselben vor. Trotz der Darlegungen GROSSE's und HILDEBRANDT's, dem besonders BACHOFEN, LIPPERT und L. BRENTANO beizufügen wären, hielt er die wirtschaftliche Ursache des Mutterrechtes nicht

¹ W. WUNDT, „Elemente der Völkerpsychologie“, 1912, S. 120f.

² „Historische Zeitschrift“, CVII (1911), S. 77f.

³ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, Neue Folge, III (1912), S. 231—240, 330—341.

⁴ „Historische Zeitschrift“, 107 (1911), S. 78f. „Sozialwissenschaftliche Zeitschrift“, Neue Folge, III (1912), S. 340.

⁵ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, XI (1908), S. 542 ff.

für erwiesen¹. Nachdem nun neuerdings GRAEBNER zu gleichem Ergebnis auf historischem Wege gelangt ist, scheint VIERKANDT wohl geneigt zu sein, den Beweis für diese Anschauung für erbracht zu halten². Wenn aber VIERKANDT bei gleicher Gelegenheit bemerken kann, daß GROSSE's Buch über die „Formen der Familie und der Wirtschaft“ auf dem Boden der evolutionistischen Theorie erwachsen sei, so verstehen wir das wirklich nicht. Wie GROSSE sich im allgemeinen zum modernen Evolutionismus stellt, wissen wir nicht, aber, daß in seinem Hauptwerke in verbis et factis niemandem übler mitgespielt wird als dem Evolutionismus, insofern er sich auf völkerkundlichem Gebiete breitmacht, das allerdings sehen wir. Und daß gerade diesem Umstand GROSSE's schöne Arbeit ihren bleibenden Wert verdankt, das konnten wir schon näher darlegen. Und wenn dann VIERKANDT mit dem Hinweis darauf, daß GRAEBNER und GROSSE auf verschiedenem Wege zu gleichem Ziele gelangt seien, augenscheinlich auf die Legitimität beider Methoden, der historischen sowohl wie der evolutionistischen, schließen will, so haben wir auf diesen Versuch ein Doppeltes zu antworten: 1. Liegt bei GROSSE alles andere eher als eine Arbeit in evolutionistischem Sinne vor. 2. Unterstreichen wir, daß GRAEBNER mit Hilfe seiner historischen Forschungsmethode nicht nur den wirtschaftlichen Grund des Mutterrechtes, sondern auch die historisch-ethnologische Stellung der mutterrechtlichen Bodenkulturen innerhalb der Menschheitsentwicklung aufzeigt. Unserem historischen Empfinden nach geht ein solches Resultat nicht nur einigermaßen, sondern in der Tat wesentlich über das von GROSSE Geleistete hinaus. Und es scheint uns hier wirklich ein Mangel an Schätzung historischer Wahrheit bei VIERKANDT vorzuliegen, eine Beobachtung übrigens, die man auffallenderweise auch bei vielen anderen modernen Forschern machen kann.

Hinsichtlich der Einschätzung der Bedeutung der Wirtschaftsform für die übrigen Kulturfaktoren besteht eine ziemliche Übereinstimmung zwischen R. HILDEBRANDT und E. GROSSE. Suchte GROSSE den Einfluß des Wirtschaftsbetriebes auf die Familienorganisation herauszustellen, so geht die Tendenz des HILDEBRANDT'schen Buches³ dahin, „den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang darzulegen, welcher zwischen der wirtschaftlichen Kultur einerseits und Recht und Sitte anderseits besteht...“⁴. Während aber GROSSE bei seiner Einteilung der Völker ausdrücklich davor warnt, seine Typen als eine historische Reihe aufzufassen, versucht hingegen HILDEBRANDT, „den Ursprung oder die entwicklungsgeschichtliche Aufeinanderfolge und Zusammengehörigkeit der einzelnen, bei den verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten auftretenden Rechtserscheinungen und Sitten nach wirtschaftlichen Kulturstufen zu bestimmen, indem (er) dabei zugleich von der Voraussetzung (ausgeht), daß die wirtschaftliche Kulturentwicklung ihren wesentlichen Grundzügen

¹ „Globus“, LXX (1896), S. 268; „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, II (1899), S. 183.

² Siehe „Historische Zeitschrift“, CVII (1911), S. 78.

³ R. HILDEBRANDT, „Recht und Sitte auf den verschiedenen Kulturstufen“, 1. Teil, Jena 1896. Unter dem veränderten Titel „Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen“ in zweiter, wesentlich umgearbeiteter Auflage 1907 zu Jena erschienen. Wir zitieren ausschließlich nach dieser letzteren Auflage.

⁴ A. a. O., S. VI.

nach bei allen Völkern die gleiche oder eine typische ist¹“. Wenn die alte Dreistufentheorie sicher nicht richtig sei, so folge daraus noch nicht, „daß es überhaupt keine, in bestimmter Ordnung aufeinanderfolgenden, wirtschaftlichen Kulturstufen gebe oder die wirtschaftliche Kulturentwicklung alles Typischen oder Gesetzmäßigen bar sei...“². Daß bei diesen Grundsätzen die Abteilung und Aufeinanderfolge der Kulturstufen eine psychologisch-evolutionistische wird, ist nichts weiter als selbstverständlich. Und so folgen sich bei HILDEBRANDT die Kapitel: I. Jäger und Fischer, II. Hirten, III. Primitivste Form des Ackerbaues...

Gewissen „Historikern“ gegenüber betont HILDEBRANDT mit vollstem Rechte, daß eine allgemeine Entwicklungsgeschichte des Rechtes und der Sitte wohl möglich ist. Aber die Art und Weise, mit der er dabei über die bloße Chronologie aburteilt und mit der hier nicht weiterzukommen sei, können wir nicht billigen. Die chronologisch richtige Einordnung der Tatsachen ist Fundamentalaufgabe des Historikers und gleiches obliegt nach unserer Überzeugung auch dem Kulturhistoriker, und es ist klar, wie vorsichtig da zu Werke gegangen werden muß mit dem „Typischen“ und „Allgemeinen“; da ist es schon unerläßlich, sich erst einmal gründlichst an das „Besondere“ und das „Einzelne“ zu halten. Freilich stehen uns in der primitiven Kulturgeschichte keine chronologischen Daten im absoluten Sinne zu Gebote, wie das in dem, was bisher meist nur Geschichte genannt wurde, der Fall ist; aber wenn diese mangelt, so muß die relative Chronologie dafür eintreten, und diese ist möglich, wie schon zahlreiche Arbeiten der kulturhistorischen Schule es dartun. So ist hier einerseits den Historikern zugegeben, daß sie einer Auffassung und Methode, wie auch HILDEBRANDT sie anwendet, mit Recht mißtrauen; anderseits aber — wir kommen auf diesen Punkt noch einmal zurück — war es ebenso verfehlt von ihrer Seite, die gesamte primitive Kulturforschung, weil der landläufigen chronologischen Mittel entbehrend, den gleichberechtigenden geschichtswissenschaftlichen Charakter kurzerhand abzusprechen.

Die Heranziehung eines ziemlichen umfangreichen Tatsachenmaterials führt indessen HILDEBRANDT zu ganz zutreffenden Ergebnissen, die auch von der kulturhistorischen Schule volle Bestätigung erhielten. So ergab seine eingehende Untersuchung der primitiven Jäger- und Fischerstämme das Resultat: „Von einem Mutterrecht kann hienach auf der untersten Stufe keine Rede sein. Vielmehr besteht hier im Gegenteil das unbedingte und uneingeschränkste Vaterrecht“³. Seiner Polemik gegen BRENTANO⁴, der mit BACHOFEN⁵ und LIPPERT⁶ schon für die Urzeit das Mutterrecht ansetzte, kann man nur zustimmen. Aber schon daraus, daß er dann das Mutterrecht zu Hause sein läßt bei jenen Völkern, die sich bereits „auf der Stufe des Hirtenlebens oder aber des entwickelten Ackerbaues befinden...“, geht hervor, daß er die wirtschaft-

¹ A. a. O., S. IV.

² A. a. O., S. V.

³ A. a. O., S. 16.

⁴ „Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeographie“, I, 1893, S. 133.

⁵ Siehe oben S. 645ff.

⁶ Siehe oben S. 639.

liche Ursache des Mutterrechtes noch keineswegs voll erkannte. Den Mangel der historischen Betrachtung der Kulturstufen offenbart denn auch seine Bemängelung der HAHN'schen Bezeichnung des Hackbaues für die niedere Ackerbauform, welche Bezeichnung er für durchaus überflüssig erachtet. „Als eine wertvolle Bereicherung unseres Sprachschatzes dürfte dieser geschmackvolle Ausdruck indes kaum zu betrachten sein, und ein dringendes Bedürfnis nach einer eigenen Bezeichnung liegt ja hier auch überhaupt nicht vor¹.“ Über das Geschmackvolle des Ausdruckes kann man schließlich streiten, aber der Sache nach lag ganz gewiß ein Bedürfnis vor, eine derartige Unterscheidung zu treffen.

Im weiteren übt dann HILDEBRANDT eine scharfe und im ganzen nicht unzutreffende Kritik an HAHN's Theorien über die Entstehung der Nomaden und der Tierzucht. Ganz richtig bemerkt er zu der ersteren, der Nomadentheorie: „Diese Theorie übersieht ganz, daß es neben und vor allem Ackerbau eine Pflanzenlese oder Okkupation wildwachsender Früchte gibt, die unter Umständen oder solange die Bevölkerung noch klein ist, für den Bedarf an vegetabilischer Nahrung ausreicht. Lassen sich doch tatsächlich noch Hirtenvölker nachweisen — auf die Zahl kommt es dabei nicht an — welche ihren Bedarf an vegetabilischer Nahrung ausschließlich im Wege der Pflanzenlese befriedigen bzw. befriedigt haben².“ Und ebenso zutreffend bemerkt er ferner: „In der Tat könnte man ja ganz ebensogut auch folgendermaßen rasonnieren: ‚Da der Ackerbau neben der vegetabilischen auch animalischer Nahrung bedarf, so setzt der Ackerbau immer schon Viehzucht voraus,‘ wobei man dann aber wiederum die Jagd und den Fischfang vergessen würde³.“ HILDEBRANDT wendet sich dann auch gegen HAHN's weitere Argumente, die die Unmöglichkeit des Überganges vom Jägertum zum Hirtentum dartun sollen, von denen das eine sich stützt auf die Tatsache, daß gefangene Tiere sich in der Regel nicht fortpflanzen und das andere deshalb die ackerbauenden Hirten vorausgehen läßt, weil das Rind das erste Milchtier gewesen, ein solches aber nur von seßhaften Ackerbauern herausgezüchtet werden konnte. Die Tatsache, auf die das erste Argument sich stützt, erkläre nichts anderes, als daß bekanntermaßen die Zahl der domestizierten Tiere stets eine kleine geblieben sei. Das andere Argument bezeichnet HILDEBRANDT endlich als ein „höchst phantastisches“ und als einfach unzureichend. Hiezu ist unsere obige Kritik der HAHN'schen Theorien zu vergleichen.

Nicht bloß erwärmten, sondern durchglühten Herzens muß OTIS TUFTON MASON, Verfasser des Buches „Woman's share in primitive culture“, für die moderne Idee geschwärmt haben, daß alles Gute und Schöne, das es gibt auf dieser Welt, der Initiative der Frau zu danken ist. Wie weit da in echt amerikanischer Überschwenglichkeit über das Ziel hinausgeschossen wird, offenbart schon zur Genüge der nachfolgende Passus, den wir der Einleitung des Werkes

¹ A. a. O., S. 51, Anm. 1. Vgl. weiter unten (S. 1011), wo R. LASCH, von ähnlichen, extrem evolutionistischen Erwägungen ausgehend, der scharfen Unterscheidung HAHN's kein Verständnis abzugewinnen vermag.

² A. a. O., S. 21, 22. Vgl. unsere obigen (S. 990 f.) Ausführungen.

³ A. a. O., S. 22.

⁴ London-New-York 1895.

entnehmen. „Division of labour began with the invention of fire-making, and it was a division of labour based upon sex. The woman staid by the fire to keep it alive while the man went to the field or the forest for game. The world's industrialism and militancy began then and there. Man has been cunning in devising means of killing beast and his fellowman — he has been the inventor on every murderous art. The woman at the fire-side became the burder bearer, the basket-maker, the weaver, potter, agriculturist, domesticator of animals — in a word, the inventor of all the peaceful arts of life¹.“ Das ist entschieden des Guten zuviel! Die panegyrischen Ausführungen des Werkes erinnern dann im übrigen wohl hin und wieder an BACHOFEN, aber sowohl nach Methode als nach Inhalt bleibt es weit hinter denen dieses Meisters zurück.

In einem wichtigen Punkte besonders berührt sich mit O. T. MASON ein anderer Amerikaner, W. J. THOMAS, der nämlich ebenfalls geneigt ist, nicht nur die Anfänge des Ackerbaues, sondern auch die der Viehzucht auf die Initiative der Frau zurückzuführen². Im übrigen betont der Autor, daß auf den primitiven Kulturstufen durchgehends eine im ganzen angemessene Arbeitsteilung unter die Geschlechter zu beobachten sei.

Im Jahre 1896 hat HELLMUTH PANCKOW „Betrachtungen über das Wirtschaftsleben der Naturvölker“³ erscheinen lassen, die eine Reihe guter Urteile über Eigenart und Entwicklung primitiver Wirtschaftsformen bieten. So gehe die Entwicklung nicht so schematisch ihren Weg, als es z. B. die bekannten List'schen Stufen voraussetzten. Während in der Steppe Inner-Asiens der Hirte wohl den Jäger abgelöst habe, sei in Australien und Amerika die Entwicklung offenbar eine vollständig andere⁴. Geht hieraus hervor, daß er HAHN's Nomadentheorie nicht angenommen hat, so zeigt er anderwärts, daß er dessen Hackbau⁵ und Theorie von der Entstehung der Viehzucht aus religiösen Motiven⁶ akzeptiert. Bemerkenswert ist ebenfalls, daß auch er schon die Frau die Erfinderin des Feldbaues, der Kochkunst und der Töpferei nennt⁷. Recht auffallend ferner und aller Anerkennung wert ist seine Äußerung, daß vielfach die gewerblichen Sonderungen, die Verschiedenheiten nach Berufsarten mit Stammesunterschieden zusammenfallen. Und wenn er dann schon die totemistische und die nomadisch-ackerbautreibende Bevölkerung als zwei Kreise der typischen Gewerbeindustrien unterscheidet⁸, so kann ihm heute vom Standpunkte der kulturhistorischen Forschung aus nur bestätigt werden, daß er da besonders gut gesehen hat. Der totemistische Kulturkreis hat sich in der Tat

¹ A. a. O., S. VII—VIII.

² W. J. THOMAS, „Sex in primitive industry“, veröffentlicht im „American Journal of Sociology“, 1898 (1899?). Die Arbeit war mir im Original nicht zugänglich, ich kenne sie nur aus einem Referat, das in der „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, II (1899), S. 280—282, über sie gegeben ist.

³ „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin“, XXXI, 1896, S. 155—192.

⁴ A. a. O., S. 161.

⁵ A. a. O., S. 168.

⁶ A. a. O., S. 164.

⁷ A. a. O., S. 185.

⁸ A. a. O., S. 186.

als derjenige herausgestellt, in dem die Entfaltung der Kunst und auch ihres gewerblichen Betriebes vor allem zu Hause ist. Endlich macht PANCKOW die ebenfalls gute Bemerkung, daß bei der Frage nach den kommunistischen Eigentumsverhältnissen der Naturvölker niemals die scharfe Sonderung des immobilien und mobilen Besitzes außer acht zu lassen sei. Die beweglichen Güter tragen auch da durchaus den Charakter persönlichen Besitztums: „Axt, Bogen und Pfeile der Wedda sind Sondergut und erscheinen als erblich“¹.

Im Jahre 1897 hat P. R. BOS einen zusammenfassenden Artikel über „Jagd, Viehzucht und Ackerbau als Kulturstufen“² veröffentlicht, der ziemlich gut den damaligen Stand der ethnologischen Wirtschaftsforschung wiedergibt. Neue Gesichtspunkte hat er indessen nicht aufzuweisen. Wir bemerken aber, daß auch er HAHN's Nomadentheorie gelten läßt und ebenfalls dessen Hypothese, daß als erstes Milchtier das Rind von seßhaften Ackerbauern, und zwar aus religiös-kultischen Zwecken gezüchtet wurde, annimmt³.

H. CUNOW's Artikel über „Die ökonomische Grundlage der Mutterschaft“⁴ erinnert vor allem an E. GROSSE. Schon in der Einleitung wird auf dessen „Formen der Familie...“ Bezug genommen und das Resultat dieser Arbeit als im wesentlichen mit der Kausalauffassung des historischen Materialismus zusammenfallend hingestellt⁵. Im Verlauf der Arbeit polemisiert CUNOW dann gegen das alte Dreistufenschema⁶, ferner gegen die Ansicht von der Priorität des Mutterrechtes vor dem Vaterrecht⁷. Hier macht CUNOW die auch für manche der heutigen Ethnologen noch lange nicht überflüssige Bemerkung, daß, wenn man die Ursprünglichkeit des Mutterrechtes erweisen wolle, doch nicht Malaien, Inder, Irokesen etc. als Kronzeugen aufführen könne, da doch diese Völker alle bereits eine lange Entwicklung hinter sich hätten und keineswegs auf Primitivität Anspruch erheben könnten⁸. Die weiteren Punkte dann wie z. B., daß die Frau zuerst vom Pflanzensammeln zum primitiven Ackerbau übergegangen⁹, ferner die Darlegung des wirtschaftlichen Grundes des Mutterrechtes¹⁰, die Schilderung der Eigenart der Hirtenvölker, finden wir auch schon bei GROSSE. Seine Bemerkung endlich, daß aber das Matriarchat bei ackerbautreibenden Völkern nur auf einer gewissen Wirtschaftsstufe sich finde, erinnert deutlich an L. BRENTANO (über den weiter unten). Beide begründen das Schwinden des Mutterrechtes bei Einführung des höheren Ackerbaues (der Pflugkultur) damit, daß, weil hier die Hauptarbeit vom Manne geleistet werde, der wirtschaftliche Grund des Mutterrechtes und somit auch dieses selber allmählich falle¹¹.

¹ A. a. O., S. 190.

² „Internationales Archiv für Ethnographie“, X, 1897, S. 187—205.

³ A. a. O., S. 197 ff.

⁴ „Die neue Zeit“, 1898, S. 106 ff., 133 ff., 176 ff., 237 ff.

⁵ A. a. O., S. 107.

⁶ A. a. O., S. 108.

⁷ A. a. O., S. 115.

⁸ A. a. O., S. 115.

⁹ A. a. O., S. 176.

¹⁰ A. a. O., S. 240, 241.

¹¹ A. a. O., S. 241.

Dem bekannten Wiener Ethnologen R. LASCH verdanken wir eine Reihe im ganzen wertvoller Arbeiten über das primitive Wirtschaftsleben. Besonderer Erwähnung für wert halten wir die Abhandlung über „Die Landwirtschaft der Naturvölker“¹, zumal wegen der polemischen Stellung, die LASCH in derselben gegen E. HAHN einnimmt. Die Methode nun, die LASCH anwendet, ist eine ausgesprochen psychologisch-evolutionistische. Daraus begreift sich das bei ihm auch besonders ausgeprägte Bestreben, die Formen ineinander überfließen zu lassen, und er vermag infolgedessen der HAHN'schen Unterscheidung zwischen Hackbau und Pflugkultur kein Verständnis abzugewinnen². Hier stehen wir gewiß auf E. HAHN's Seite und können ihm nur recht geben, wenn er in seiner ausführlichen Erwiderung³ auf LASCH's Polemik den Leser mahnt, sich nicht von der unhistorischen Darstellung bei LASCH überrumpeln zu lassen⁴, da dieser „ohne historische Gesichtspunkte“ sein Material zusammengestellt habe⁵. Und in diesem Sinne spricht HAHN den gewiß guten Grundsatz aus: „Wo eine Geschichte vorhanden ist, müssen verschiedene Entwicklungsstufen vorhanden sein, an diese einfache Tatsache gedenke ich auch in Zukunft mich zu halten“⁶. So lange HAHN diesem Grundsatz getreu sich an die Geschichte hält, folgen wir ihm gerne, aber, wo er beginnt seine Phantasie walten zu lassen, werden wir vorsichtig wie LASCH und viele andere. LASCH schreibt: „Was endlich die Art und die Motive der Domestikation des Rindes anbelangt, so haben schon VIERKANDT („Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, II, 1899, S. 95—96) und STIEDA („Globus“, LXXV, S. 98—99) mit voller Berechtigung ihr vernichtendes Urteil über die von HAHN zu diesem Punkte aufgestellten phantastischen Ideen ausgesprochen, so daß für uns keine Veranlassung mehr vorliegt, mit dem ‚religiösen Ursprung‘ der Domestikation des Rindes und der von HAHN selbst so bezeichneten ‚sexuellen Theorie der Entstehung des Ackerbaues‘ uns noch einmal zu beschäftigen“⁷.

In der „Einführung in die Völkerkunde“, die LASCH zu G. BUSCHAN's „Illustrierte Völkerkunde“⁸ geschrieben, kommt er nochmals auf die Grundfragen der primitiven Wirtschaftsforschung zurück. Daß er da nach wie vor alles Heil der ethnologischen Wirtschaftsforschung von dem extrem psychologischen Forschungsprinzip erwartet, sagt deutlich der folgende Satz: „Die Wirtschaftslehre wurde von entwicklungsgeschichtlichen ethnologischen Gesichtspunkten erst in der jüngsten Zeit von BÜCHER reformiert, nachdem einzelne Gebiete des Faches von SCHURTZ u. a. schon früher eingehender be-

¹ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, VII, 1904, S. 25 ff. etc.

² A. a. O., S. 28. Vergleiche oben S. 1008.

³ „Die primitive Landwirtschaft.“ Eine Erwiderung auf Herrn DR. R. LASCH's Artikel: „Die Landwirtschaft der Naturvölker.“ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, VII, 1904, S. 25 ff. ... und eine „Darstellung meiner Theorie der Entstehung der Pflugkultur.“ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, IX, 1906, S. 73—88, 172—188, 241—251, 309—324.

⁴ A. a. O., S. 76.

⁵ A. a. O., S. 77.

⁶ A. a. O., S. 78.

⁷ A. a. O., S. 29.

⁸ Stuttgart, 1910.

handelt worden waren¹.“ Daß dieses speziell bei BÜCHER in der Tat mehr eine entwicklungstheoretische als eine entwicklungsgeschichtliche Reformation gewesen, glauben wir oben zum Teil (S. 613 ff.) schon nachgewiesen zu haben, weiter unten kommen wir auf K. BÜCHER noch einmal eingehender zurück.

Dem Versuch GROSSE's, „jeder Form der Familienbildung eine bestimmte Wirtschaftsform als eigentümlich zuzuweisen“, spricht LASCH volle Berechtigung zu². „Das alte Dreistufenschema: Jagd, Viehzucht, Ackerbau, ist endgültig aufgegeben³.“ „Die Erfindung der Bodenbestellung ist, darüber kann heutzutage kein Zweifel mehr bestehen, ein Verdienst des weiblichen Geschlechtes⁴.“ Darauf bemerkt LASCH, daß man jetzt allgemein mit HAHN zwei Typen der Bodenwirtschaft, den Hackbau und die Pflugkultur, unterscheidet⁵. Aber „Die scharfe begriffliche Scheidung dieser beiden Typen wird jedoch kaum aufrecht erhalten werden können, da zahlreiche Verbindungsglieder zwischen ihnen sich nachweisen lassen und sich namentlich innerhalb des Rahmens der Pflugkultur an vielen Orten Reste des alten Hackbaues bis zur Gegenwart erhalten haben“⁶.

Es ist nicht nötig, auf diesen Einwurf hier weiter einzugehen, denn die ganze Frage läuft darauf hinaus, ob hier tatsächlich historisch zu scheidende Kulturkreise vorliegen oder nicht. Unsere ganze Arbeit tut wohl hinreichend dar, daß die kulturhistorische Schule und wir mit ihr zu der ersteren Alternative halten. Wenn aber das, so zeigt die rudimentäre Verbreitung eines älteren Kulturkreises, wie hier des Hackbaues unter dem jetzt herrschenden (der Pflugkultur), nichts anderes an als die Übereinanderlagerung zweier von Haus aus verschiedener Kultur- und Wirtschaftsformen.

Wir finden bei LASCH endlich eine weitere Bemerkung, auf die wir in aller Kürze antworten möchten. Er schreibt: „Die einzelnen Wirtschaftsformen genau abzugrenzen und ihre zeitliche Aufeinanderfolge zu bestimmen, hat sich jedoch vorläufig als eine Unmöglichkeit erwiesen⁷.“ Was den ersten Punkt, die genaue Abgrenzung der einzelnen Wirtschaftsformen, betrifft, so zeigten wir schon, daß diese nach unserer Anschauung bereits weiter vorgeschritten ist, als LASCH es annimmt. In bezug auf den anderen Punkt aber, der die zeitliche Folge der Wirtschaftsformen aufeinander zum Gegenstande hat, glauben wir, daß diese mit der ethnologischen Altersfolge, wie die kulturhistorische Schule sie für die einzelnen Kulturkreise bereits herausgearbeitet hat, im wesentlichen auch gegeben ist.

Eine ziemlich rückhaltslose Zustimmung zu den einzelnen Punkten seines Theoriengebäudes hat E. HAHN bei P. EHRENREICH gefunden⁸.

Ähnliches begegnet uns bei S. PASSARGE. Letzterer nämlich, gegen Schluß seines schönen Werkes „Die Buschmänner der Kalahari“⁹ die Frage erörternd,

¹ A. a. O., S. 6.

² A. a. O., S. 11.

³ A. a. O.

⁴ A. a. O., S. 11, 12.

⁵ A. a. O., S. 12.

⁶ In der Besprechung EHRENREICH's („Deutsche Literaturzeitung“ [1905, S. 1824—1827]) zu HAHN's „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit“ (Heidelberg 1905).

⁷ Berlin 1907.

warum der Buschmann nicht sein elendes Jäger- und Hungerleben aufgebe und zum Ackerbau bzw. zur Viehzucht übergehe, glaubt in dieser Tatsache eine glänzende Rechtfertigung der These E. HAHN's erblicken zu müssen, wonach Jäger nie zu Viehzüchtern werden¹. PASSARGE sagt dann mit nackten Worten: „... er (der Buschmann) müßte erst Ackerbauer werden, um die dem Viehzüchter notwendigen Charakteranlagen zu erwerben².“ Ich glaube, daß hierauf ein Zweifaches besonders zu bemerken ist. Erstens macht PASSARGE in Übereinstimmung mit HAHN die Voraussetzung einer gewaltsamen Zähmung der Tiere. Auf das höchst Unwahrscheinliche dieser Annahme haben wir oben (S. 992f.) schon hingewiesen. Zweitens aber muß die Basis, von welcher aus PASSARGE zu so weitreichenden Schlüssen gelangt, als viel zu schmal bezeichnet werden. Wenn die Buschmänner und die Pygmäen des Kongourwaldes, die PASSARGE ausschließlich vor Augen hat, und die auch nach seiner Meinung wohl eine alte Rasse bilden, sich heute nirgendwo bequemen, zum Ackerbau, oder, was hier in Frage kommt, zur Viehzucht überzugehen, so läßt sich daraus mit nichts ein allgemeines Gesetz abstrahieren, dahinlautend, daß Vertreter der Jagd-Sammelstufe auch in der Vergangenheit solches nie getan haben. Da es sich dabei um eine kulturhistorische Tatsache handelt, läßt sich a priori nichts entscheiden, sondern die Entscheidung hängt allein von der kulturhistorischen Untersuchung ab. Und wie dieser zufolge doch einmal bei einem Teil der Menschheit so gut wie sicher die Jagd sich zum Hirtentum entwickelte, war oben (S. 987ff.) schon näher darzulegen.

Für die „von HAHN gegebenen Erklärungen psychologisch Einfacheres und ethnologisch weniger Beanstandbares zu setzen“ hält neuerdings J. LOEWENTHAL für nötig, und bemüht er sich in einem mehr vorläufigen Versuch, dieses zu tun³. Er nimmt dabei Stellung gegen die zur Mode gewordene Berufung auf religiöse Motive und legt demgegenüber rationale Erklärungen für die Entstehung von Pflug und für die Verwendung von Rind (Ochs, Pferd) beim Pflugbau vor. Der Autor ist in die Materie noch zu wenig eingedrungen. Davon legt nichts besser Zeugnis ab als seine abschließende, in der Tat von einem kolossalen Optimismus getragene Bemerkung: „Es scheint mir, daß in Sachen der Entstehung des Boden- und Ackerbaues nunmehr alle Hauptfragen geklärt sind⁴.“ Der noch eingehenderen Behandlung, die LOEWENTHAL für eine gelegeneren Zeit in Aussicht stellt, kann man mit Interesse entgegensehen.

Nicht zufrieden mit der LOEWENTHAL'schen Kritik an HAHN ist P. HAMBRUCH⁵. Im Gegenteil, die Anschauungen HAHN's „verdienen es, von den weitesten Kreisen... durchdacht und angenommen zu werden“.

¹ A. a. O., S. 132.

² A. a. O., S. 133.

³ J. LOEWENTHAL, „Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges“, „Zeitschrift für Ethnologie“, XLVIII (1916), S. 11—17.

⁴ A. a. O., S. 17.

⁵ P. HAMBRUCH, Besprechung von E. HAHN's „Von der Hacke zum Pflug“ („Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“, XLVII [1916], S. 59f.)

„ Wir möchten nicht unterlassen, auch kurz hinzuweisen auf neuere, von M. MOSZKOWSKI geschriebene Aufsätze über das primitive Wirtschaftsleben¹. Einleitend bemerkt er, daß die Stufen von LIST und BÜCHER nicht befriedigen können². Es sei überhaupt nicht zu vergessen, „daß solche Schemata nicht historische Realitäten, sondern logische Abstraktionen sind, also nicht Wirklichkeiten, sondern Hilfsmittel unseres Verstandes“³. Leider sehen wir, daß MOSZKOWSKI im Laufe seiner Darlegungen diese immerhin schon gute Erkenntnis fast ganz aus dem Auge verloren hat. Denn es ist nicht anders denkbar, als daß der Wirtschaftsstufenreihe, zu der er schließlich auf S. 46 gelangt, doch auch wenigstens irgendwelche historische Realität zukommen soll. Er kennzeichnet die von ihm gefundenen Stufen wie folgt:

I. Die rein aneignende Wirtschaft oder unorganisierte Raubwirtschaft. (Auf kommunistischer Grundlage mit strenger Trennung der Männer- und Weiberwirtschaft.)

II. Die Stammeswirtschaft. (Charakterisiert durch die Erfindung des Ackerbaues vonseiten der Frauen und Auftreten der ersten Eigentumsbegriffe an beweglichen Dingen. Grund und Boden sind gemeinsames Stammeseigentum.)

III. Die Sippenwirtschaft. (Die Wirtschaftseinheit ist die mutterrechtliche Sippe, es entwickelt sich der Begriff des Eigentums auch an unbeweglichen Dingen. Grund und Boden sind [im Anfang wenigstens] gemeinsames Sippeneigentum. Die nächste Stufe, als deren Grundlage die engere Familie, resp. einzelne Person auftritt, ist nicht mehr primitiv...)

Der Grundfehler, der die ganze Arbeit MOSZKOWSKI's durchzieht und in dem eben dargelegten Schema gipfelt, ist der, daß, ganz im Sinne des überkommenen Verfahrens, von subjektiven, psychologisch-evolutionistischen Gesichtspunkten aus eine Wirtschaftsstufenreihe zurecht konstruiert wird. Da auf kulturhistorische Scheidungen und Schichtungen keine Rücksicht genommen wird, so können die Resultate mit dem besten Willen unser Vertrauen nicht gewinnen, wenn wir auch gerne und dankbar anerkennen, daß im einzelnen von MOSZKOWSKI, als mehrjährigem, verdienstvollem Forscher im Feld, wertvolle Feststellungen zum Wirtschaftsleben primitiver Völker gemacht werden. Dabei müssen wir feststellen, daß MOSZKOWSKI, soweit die Arbeit an verschiedenen Stellen zeigt, nicht frei ist von der Neigung, sich in einseitige und übertriebene Behauptungen zu ergehen. So z. B., wenn er schreibt: „Soweit wir die Geschichte primitiver Völker kennen, liegt diese Bodenbestellung (der primitive Pflanzenbau) in den Händen der Frauen, welche als eigentliche Erfinderinnen des ersten Ackerbaues, des Eigentums und somit jeder Kultur überhaupt, zu betrachten sind“⁴. Ferner: „Der Begriff des persönlichen Eigen-

¹ „Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker.“ (Unter besonderer Berücksichtigung der Papua von Neu-Guinea und der Sakei von Sumatra.) Jena 1911. In etwas abgeänderter und gekürzter Form unter dem Titel: „L'économie des peuples primitifs“ publiziert in der „Revue économique internationale“, Dezember-Nummer, Brüssel 1912. Ich zitiere nach der deutschen Bearbeitung.

² A. a. O., S. 3.

³ A. a. O.

⁴ A. a. O., S. 10.

tums ist dem Urmenschen noch ganz fremd¹.“ Oder endlich: „Brautkauf ist unbedingt die Grundlage der Monogamie².“ Derartige apodiktische Sätze, die zum Teil schon länger erwiesene unrichtige Verallgemeinerungen enthalten, mahnen in der Tat recht sehr, beim Gebrauch von MOSZKOWSKI's Ausführungen Vorsicht walten zu lassen.

Wenn die neuere Ethnologie sich immer mehr darüber einigte, daß die Anfänge des Ackerbaues der Frau zu danken seien, und sie sich hiebei besonders auf die bei den Naturvölkern noch heute gewöhnliche Tatsache, daß die Feldarbeit im wesentlichen dem weiblichen Geschlechte zur Besorgung zufällt, stützen konnte, so mußten von diesem Standpunkte aus die Verhältnisse bei den altamerikanischen Kulturvölkern eine gewisse Schwierigkeit bilden. Denn hier offenbart sich in der Tat eine Ackerbauform, die, insofern wenigstens, als sie ohne Pflug und Zugvieh bestand, als eine primitive gelten mußte. Andererseits aber lag die Tatsache, daß hier die Feldarbeit in ausgeprägter Weise Mannessache war, ebenso offen zutage.

Der fundamentale Gegensatz dieser Form des Betriebes zu dem der hauptsächlich im Amazonas- und Orinoco-Gebiet wohnenden, freimutterrechtlichen Völker der Kariben, der Arowaken und wohl auch der dazugehörigen Guarani-Tupi, die der durch die Frau geübte Hackbau vorzüglich kennzeichnet, ist von neuerlich an Ort und Stelle beobachtenden Forschern, wie K. SAPPER und v. BUCHWALD in spontaner Weise zum Ausdruck gebracht worden. So schreibt K. SAPPER, nachdem er im einzelnen dargelegt, wie der Bodenbau bei den eigentlich mittelamerikanischen Stämmen Sache des Mannes ist, wie folgt: „Wie erstaunte ich aber, als ich an der atlantischen Küste Mittel-Amerikas die ersten Kolonien von Kariben sah (jenes 1796 gewaltsam von St. Vincent nach Mittel-Amerika verpflanzten südamerikanischen Volkes) und bemerkte, daß hier ausschließlich Weiber auf den Feldern arbeiteten! Es zeigte sich also, daß der Feldbau bei den eigentlich mittelamerikanischen Stämmen Sache des Mannes, bei den Stämmen südamerikanischer Herkunft Sache der Frau ist — ein Gegensatz, der mir bis zum heutigen Tage noch nicht ganz erklärbar ist³.“ Während nun K. SAPPER angesichts dieser Lage der Dinge geneigt ist, anzunehmen, daß in diesen Gegenden nicht die Frau, sondern der Mann den Feldbau erfunden habe⁴, glaubt demgegenüber E. HAHN, daß wohl eher an einen Wechsel der Verhältnisse, d. h. an ein Übergehen der Feldarbeit von dem Weibe auf den Mann aus „religiösen Motiven“ gedacht werden könne⁵. Wie bequem dieser Ausweg sein mag, so wenig vermag er uns zu befriedigen⁶. Im Gegenteil, wird auch hier wohl eine gründliche kulturhistorische Erforschung, wenn augenblicklich noch nicht, dann doch gewiß

¹ A. a. O., S. 18.

² A. a. O., S. 17.

³ K. SAPPER, „Der Feldbau der mittelamerikanischen Indianer“, „Globus“, 97, 1910, S. 8, 9. Vgl. O. v. BUCHWALD, „Primitiver Feldbau und Arbeitsteilung“, „Globus“, 98, 1910, S. 269–271.

⁴ „Globus“, 97, 1910, S. 9.

⁵ E. HAHN, „Niederer Ackerbau oder Hackbau“, „Globus“, 97, 1910, S. 203.

⁶ Vergleiche, wie auch SAPPER für einen derartigen Übergang aus religiösen Anschauungen keine Anhaltspunkte aufzudecken vermag („Globus“, 97, 1910, S. 346).

später einmal, Licht ins Dunkel bringen können. Ja, vom Standpunkte der historischen Ethnologie aus glauben wir jetzt bereits die Richtung aufweisen zu können, in der die Lösung des Problems zu suchen und wohl auch zu finden sein dürfte.

Zunächst ist schon zu unterstreichen, daß wir ja von altamerikanischen, speziell auch von den alten mittelamerikanischen Hochkulturen sprechen. Nun finden wir nirgendwo auf der Welt, von Vorder-Indien vielleicht abgesehen, Hochkulturen, deren Träger noch mutterrechtlich organisiert wären. Und das rührt daher, daß der Impuls zu hochkultureller Entwicklung stets auf die Einwirkung seitens vaterrechtlicher, besonders freivaterrechtlicher Völker zurückzuführen ist. Hiedurch ist das ursprünglich etwa vorhanden gewesene Mutterrecht samt den sozial-wirtschaftlichen Erscheinungen, die mit diesem verbunden zu sein pflegen, wieder aufgelöst. Der Auflösungsprozeß ging um so schneller und gründlicher vonstatten, je schwächer die mutterrechtliche Unterschicht vom Haus aus war.

Zur näheren Erklärung beziehe ich mich auf die Verhältnisse Süd-Amerikas, das neuerdings im kulturhistorischen Sinne von GRAEBNER¹, FOY² und besonders von P. SCHMIDT³ bearbeitet wurde. In bezug auf die südamerikanischen Hochkulturen nun treten alle diese Forscher für einen Zusammenhang mit dem ausgesprochen freivaterrechtlichen Polynesien bzw. Indonesien ein. Nach P. SCHMIDT's kulturhistorischer Analyse der andinischen Hochkulturen ergibt sich, daß dieselben sich im Grunde auf totemistisch-vaterrechtlicher und exogam-mutterrechtlicher Kultur aufbauen, und zwar müssen diese daselbst schon früh eine innige Verschmelzung miteinander eingegangen sein, wohl so ziemlich in der ganzen Ausdehnung des weiten Gebietes⁴. „Aber ihren letzten Aufstieg zur eigentlichen Hochkultur verdanken sie doch erst den Einwirkungen der beiden für Süd-Amerika jüngsten Kulturen, der polynesischen und der indonesischen, so daß als Ganzes genommen die andinischen Hochkulturen, ganz entsprechend der wirtschaftlichen Entwicklungsleiter, als jünger betrachtet werden müssen gegenüber den pflanzenbautreibenden Stämmen der Amazonas- und Orinoco-Ebene⁵.“ Wir glauben, daß nach diesen Darlegungen der kulturhistorischen Verhältnisse der südamerikanischen Hochkulturvölker es keiner weiteren Erklärung mehr bedarf, warum auch dort, wie bekannt ist, der Ackerbau der Hauptsache nach in den Händen des Mannes und nicht in denen der Frau liegt⁶.

¹ „Anthropos“, IV (1909), S. 1013 ff.; „Ethnologica“, II (1913), S. 43 ff.

² „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum.“ 3. Auflage, Köln 1910, S. 149 ff.

³ „Kulturreise und Kulturschichten in Süd-Amerika.“ „Zeitschrift für Ethnologie“, 1913, S. 1014—1124.

⁴ P. SCHMIDT, A. a. O., S. 1049 ff.

⁵ A. a. O., S. 1107.

⁶ Vergleiche, wie GRAEBNER gelegentlich einer Charakterisierung der sozialwirtschaftlichen Verhältnisse der Polynesier sich über ihren Ackerbaubetrieb äußert: „— die Stellung der Frau ist im allgemeinen geachtet: nur auf einzelnen östlichen Gruppen standen sie so viel tiefer, daß sie nicht mit den Männern essen durften. Sie waren nicht, wie in den jüngeren melanesischen Kulturen, die Arbeitstiere; vielmehr fällt in Polynesien der schwerere Teil der Boden-

Aber, wenn wir so die südamerikanischen Verhältnisse herangezogen haben, um die mittelamerikanischen zu beleuchten, so wird man uns eventuell entgegenhalten wollen, daß eine kulturell-historische Beziehung zwischen Süd und Nord hier nichts weniger denn erwiesen gelten kann. Darauf möchten wir zunächst antworten, daß der Glaube an irgendwelchen Zusammenhang zwischen beiden Hochkulturkomplexen in neuerer Zeit eher zu- als abgenommen hat, daß speziell SELER, gewiß einer der kompetentesten unter den Amerikanisten der Gegenwart, obwohl er früher dem Gedanken eines Zusammenhanges recht ablehnend gegenüberstand, neuestens doch immer mehr mit wirklichen Zusammenhängen rechnet¹. Soweit aber der Stand der Forschung heute zu schließen erlaubt, glauben wir nun keineswegs, daß in Mittel-Amerika eine genaue Kopie von der südamerikanischen Entwicklung vorliegt. Weder ist uns wahrscheinlich, daß die Grundsicht auch der mittelamerikanischen Hochkulturen eine Verbindung von totemistischer und exogam-mutterrechtlicher Kultur bildet, noch neigen wir der Ansicht zu, daß auch hier der Aufstieg zur Hochkultur polynesischem bzw. indonesischem Einfluß hauptsächlich zu danken sei. Aber woher der Antrieb zur hochkulturlichen Entwicklung daselbst immer gekommen sein mag, zweifelhaft kann nicht sein, daß er von vaterrechtlich organisierten Völkern ausgegangen sein muß, ganz gleich nun, ob diese von Haus aus vaterrechtlich oder es erst durch oben (S. 1016) schon gekennzeichnete Prozesse geworden waren. Man hat gerade von mittelamerikanischen Wirtschaftsverhältnissen ausgehend auf die chinesischen und japanischen hingewiesen, die in der Tat zahlreiche Parallelen mit jenen hervortreten lassen. So das Gartenartige in der Bodenbestellung, die künstlichen Bewässerungseinrichtungen, das Fehlen der Zugtiere, die mit exquisitester Sorgfalt geübte Düngung mit menschlichen Exkrementen u. a. m.².

bewirtschaftung den Männern zu.“ Hiezu die Anmerkung: „Selbst die Häuptlinge beteiligen sich an der Arbeit des Bodenbaues.“ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, XI (1908), S. 24.

¹ Siehe E. SELER, Gesammelte Abhandlungen, „Zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde“, V. Bd., Berlin 1915, S. 427, wo auf die große Ähnlichkeit des Stiles in Tiahuanaco und in Teotihuacan (in der Nähe von Mexiko) hingewiesen wird. Man vergleiche hiermit W. LEHMANN („Zeitschrift für Ethnol.“, XLVII [1915] S. 24), der von vielen Anzeichen für eine Beziehung von Mittel- und Süd-Amerika redet.

² Vergleiche M. STEFFEN, „Die Landwirtschaft bei den altamerikanischen Kulturvölkern“, Leipzig 1883, wo S. 136 ff. die zwischen Amerika und China-Japan bestehenden Parallelen besonders herausgestellt werden. Von G. LIEBSCHER besitzen wir eine zusammenfassende Arbeit über „Japans landwirtschaftliche und allgemeinwirtschaftliche Verhältnisse“ (Jena 1882), in der auch auf die wirtschaftsgeschichtliche Entwicklung des alten Japan eingegangen wird. Ähnlich handelt PLATH über „Die Landwirtschaft der Chinesen und Japanesen im Vergleiche zu der europäischen“. I. Sitzungsbericht der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, 1873, S. 753—842. — Bietet das mit so hervorragender Sorgfalt gepflegte Sammeln und Präparieren der menschlichen Exkremente zu Düngemitteln nicht auch eine überraschend einfache Erklärung für die bekannte Tatsache, daß diese Dinge im Vorstellungs- und Geistesleben der alten Mexikaner eine so hervorragende Rolle spielen? Die nähere Berücksichtigung dieser wirtschaftsgeschichtlichen Tatsache hätte wohl auch TH. PREUSS noch nützlich werden können. Der Abschnitt über den „Zauber der Defäkation“, welchen er in seiner Artikelserie „Der Ursprung der Religion und Kunst“ („Globus“, 86, 1904, S. 321 ff.) publiziert, hätte dann wohl etwas weniger ausführlich ausfallen brauchen! Jedenfalls aber hätte jene wirtschaftsgeschichtliche Tatsache schon ausreichend zu zeigen vermocht, daß in den alten Mexikanern alles andere eher

Doch das sind spätere Sorgen; wir wollten hier nicht mehr als die Richtung weisen, in der die Lösung für die Tatsache, daß in den altamerikanischen Hochkulturen und speziell in denen Mittel-Amerikas die Feldarbeit Mannessache ist, zu suchen und zu finden sein dürfte.

Es ist wohl kaum nötig, noch besonders darauf aufmerksam zu machen, wie auch obiges Beispiel die von uns schon wiederholt beanstandete Einseitigkeit der neueren ethnologischen Wirtschaftsforschung und infolgedessen die unbedingte Notwendigkeit ihrer kulturhistorischen Vertiefung dartut.

An anderer Stelle (oben S. 971 ff.) setzten wir schon auseinander, wie die speziellere Pflege der Wirtschaftsgeschichte in Deutschland in Zusammenhang steht mit dem einzigartigen Aufblühen, das daselbst die Geschichtswissenschaften überhaupt im Laufe des verflossenen Jahrhunderts entfalten konnten. Dabei erwähnten wir ferner, von welch ausschlaggebender Bedeutung in letzterer Hinsicht der Umstand werden mußte, daß die in Deutschland heimische philologisch-kritische Methode gerade hier auch auf die Probleme der Geschichte übertragen wurde. Wie wenig das anderwärts der Fall gewesen, lesen wir bei FUETER. Er schreibt: „In England ist sie (die philologisch-kritische Methode) erst in jüngster Zeit vollständig rezipiert worden, und in Frankreich haben sie noch Forscher wie TAINE und FUSTEL DE COULANGES so gut wie ganz ignoriert¹.“

Mit FUETER stimmt G. BRODNITZ² gut überein. Nach ihm betätigt sich Nord-Amerika erst seit wenigen Jahren auf dem Gebiete der Wirtschaftsgeschichte³. Etwas früher (ASHLEY, 1894) setzte eine derartige Bewegung in England ein, die L. L. PRICE, 1908, bereits als wohlbegründet bezeichnen konnte⁴. In Frankreich erkannte man neuerdings, daß man auf dem Gebiete des Rechtes und der Wirtschaft wohl eine „Histoire des doctrines“, aber keine „Histoire des faits“ besaß⁵.

Es kann nicht wunderbar erscheinen, wenn wir feststellen, daß in den drei genannten Ländern die ethnologische Wirtschaftsforschung der allgemeinen Wirtschaftsgeschichte parallel geht. Es fehlen bei den Ausländern ziemlich allgemein die speziellen Bearbeitungen ethnologischer Wirtschaftsverhältnisse, an denen demgegenüber die deutsche Ethnologie relativ reich ist. Die Stellungnahme der ausländischen Forscher den in Frage stehenden Problemen gegenüber erhellt nun ganz gut aus einer Reihe von Rezensionen, die von diesen bei Gelegenheit zu den eben genannten Spezialarbeiten von deutscher Seite

als primitive Menschen zu erblicken sind. Es ist aber das gewiß von einigem Belang, wenn man beabsichtigt, die Ursprünge, von welchen Kulturererscheinungen auch immer, herauszuarbeiten.

¹ ED. FUETER, „Geschichte der neueren Historiographie“. München-Berlin 1911, S. 464. Vergleiche oben (S. 971), wo FUETER jene tadelt, die nun in unhistorischer Übertreibung glauben machen wollen, daß Deutschland auch in früheren Epochen den Vorrang auf dem Gebiete der Geschichtschreibung inne gehabt habe, eine Behauptung, die der Wahrheit nichts weniger als entsprechend sei.

² „Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte.“ „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik.“ III. F., 40. Bd., S. 145—161.

³ A. a. O., S. 148 f.

⁴ A. a. O., S. 152.

⁵ A. a. O., S. 155.

geschrieben worden sind. Bezeichnenderweise wird nun in diesen Besprechungen durchgehends an dem Kern der Sache vorbeigeredet und gegebenenfalls nur auf Dinge mehr nebensächlicher Natur eingegangen. Einen derartigen Charakter tragen beispielsweise mehr oder weniger folgende Besprechungen zur Schau. DURKHEIM¹ zu E. GROSSE's „Die Formen der Familie“ (1896) und zu E. GROSSE's „Die Anfänge der Kunst“ (1894)², L. LALOY³ zu E. GROSSE's „Formen der Familie“ und CAPUS⁴ zu E. HAHN's „Demeter und Baubo“. Ähnlich gelangt auch TYLOR⁵ in seiner Besprechung von E. GROSSE's „Die Formen der Familie“ nicht zu einer entsprechenden Würdigung der aufgeworfenen Probleme.

Erst innerhalb der letzten Jahrzehnte ist die Sache hier anders geworden. Seitdem nämlich sind im Ausland verschiedentlich Stimmen laut geworden, in denen die Überraschung unverhohlen zum Ausdruck kommt über die intensive Pflege, welche die ethnologische Wirtschaftsforschung seit längerem in Deutschland gefunden, und die dabei mit aner kennenswerter Offenheit auf die eigene diesbezügliche Rückständigkeit hinweisen.

Das Gesagte gilt besonders von einer Rezension zu E. HAHN's „Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit“ (1908)⁶. Zum Beweis dafür, daß die englischen Beobachter den ökonomischen Verhältnissen der Primitiven nicht das entsprechende Interesse entgegenbringen, kann der Rezensent hinweisen auf „the noteworthy absence of data on primitive economics in the average English work on races in the lower stages of culture;...“. Naturgemäß habe diese Vernachlässigung die weitere Folge, daß die englischen Anthropologen „equally behindhand“ seien. Wenn er aber im Anschluß daran sagt: „The economic history of the world has yet to be written, and such contributions as are made to the study by primitive races or conditions are mainly due to Germany and France“, so ist das Letztgesagte im Sinne unserer obigen Darlegungen zu korrigieren. Dazu ist auf eine jüngere Äußerung VAN GENNEP's zu verweisen, der E. HAHN⁷ zufolge „noch ganz kürzlich klagen konnte“, daß „die rein philosophisch ausgesponnenen Schemata AUGUSTE COMTE's immer noch die ganze Ethnologie verknöchern“. Wir erwähnen, daß VAN GENNEP⁸ früher schon einmal gelegentlich einer Besprechung von F. GOLDSTEIN's „Die soziale Dreistufenlehre“ („Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, X [1907], S. 587—597, 661—670) geschrieben hatte: „L'intérêt que portent de plus en plus les économistes allemands à l'ethnographie est un symptôme intéressant à signaler.“

c) Ihre Behandlung vorzüglich bei Nationalökonomern und Historikern.

Wir haben oben (S. 975 ff.) schon darzulegen versucht, was seit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Nationalökonomie und ethnologische Wirtschaftsforschung mit einander zu tun haben. Was dort in zusammenfassen-

¹ L'année sociologique, I (1898), S. 319—326.

² A. a. O., S. 326—338.

³ „L'Anthropologie“, VIII (1897), S. 86 f.

⁴ A. a. O., S. 87 f.

⁵ „Nature, a weekly illustrated Journal of Science“, London, LV (1897), S. 51.

⁶ „Man“, VIII (1908), Nr. 95. Die Besprechung ist unterzeichnet von N. W. T[HOmas?].

⁷ „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, N. F. III (1912), S. 582.

⁸ „Revue des études ethnographiques et sociologiques“, I (1908), S. 119.

der Weise gesagt wurde, soll im folgenden durch die konkreten Tatsachen im einzelnen näher beleuchtet werden.

Schon die alte historische Schule in der Nationalökonomie hatte, wie wir oben sahen, mehr oder weniger die ethnologischen Verhältnisse in ihre Betrachtung mit einbezogen. Von besonderer Bedeutung war ihr methodologischer Standpunkt gewesen. Wenn dann aber bald nach der Wende der neunziger Jahre diese Hereinbeziehung ungleich umfassender und systematischer wird, so hängt das gewiß im besonderen mit dem neuerlichen Aufschwung zusammen, den die gesamte Völkerkunde um die gleiche Zeit zu nehmen begann. Wir erinnern daran, daß die Versuche, die Geschichte auf dem Boden völkerkundlichen Materials neu auszubauen (LAMPRECHT, BREYSIG), um dieselbe Zeit ans Licht zu treten beginnen.

Eine der ersten und besten Arbeiten, in der von nationalökonomischer Seite in eingehender Weise auf die ethnologischen Verhältnisse eingegangen wird, ist L. BRENTANO's Abhandlung, die den bezeichnenden Titel trägt: „Die Volkswirtschaft und ihre konkreten Grundbedingungen¹.“ So hat er so früh und so bestimmt, wie wohl sonst kaum einer, die wirtschaftliche Ursache des Mutterrechtes vertreten. Freilich hatte er u. a. schon BACHOFEN und LIPPERT zu Vorgängern gehabt. Aber, wo diese erst allgemein geredet, da geht er schon ins konkrete Einzelne ein. In einem Punkte nur stimmt er ganz mit ihnen überein, in der Annahme von urzeitlicher Promiskuität der Geschlechter und des gleich daran sich anschließenden Mutterrechtes. Wie ohne weiteres ersichtlich ist, besteht die Mutterrechtstheorie, so gefaßt, aus zwei Teilen. Erstens behauptet sie die Urzeitlichkeit des Mutterrechtes und zweitens den wirtschaftlichen Grund dieser Erscheinung. Nur die letztere Behauptung ist richtig, die erstere keineswegs. Schon STARCKE und WESTERMARCK zeigten ein urzeitliches Vaterrecht auf, und die Mutterrechtstheorie geriet infolge heftiger Schläge von den verschiedensten Seiten her in ziemlichem Mißkredit. Daher erklärt sich wohl auch zum Teil die an und für sich auffallende Tatsache, daß auch der zweite Teil der These, die wirtschaftliche Ursache des Mutterrechtes, so lange die gebührende Aufmerksamkeit nicht gefunden hat. Beide Teile der These waren in Acht und Bann getan, obschon nur einer es verdiente.

BRENTANO geht von der bekannten Untersuchung TYLOR's² aus, die sich mit der Übersiedlung des Mannes in die Wohnung der Frau beschäftigt, eine Übersiedlung, die tatsächlich für gewöhnlich mit mutterrechtlichen Einrichtungen sich vereint findet. Und das Entstehen des Mutterrechtes leitet BRENTANO dann her aus den Wirtschaftsverhältnissen; die Frau ist bei den Völkern, die ohne die Zwischenstufe des Nomadentums zum Ackerbau übergangen, wie Irokesen, Malaiken usw., als Feldbestellerin die Begründerin der Seßhaftigkeit und damit zum festen Mittelpunkt des wirtschaftlichen Betriebes erhoben³.

¹ „Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte“, I (1893), S. 77—148.

² „Journal of the Anthropol. Institut of Gr. Brit. and Irel.“, XVIII (1889), S. 245—269. Siehe besonders S. 258.

³ BRENTANO, a. a. O., S. 140ff.

Dabei statuiert BRENTANO das Mutterrecht, wie schon gesagt, als urzeitliche Einrichtung und läßt es durch den primitiven Ackerbau der Frau nicht entstehen, sondern nur verstärkt werden.

An die Stelle dieses Mutterrechtes trat dann, wenn infolge mangelnder Nahrung Wanderungen nötig wurden, und der „Schwerpunkt in der Fürsorge für den Unterhalt der Familie von den Weibern auf die Männer verschoben“ wurde, das Vaterrecht¹. Anders war die Sache bei den Völkern, die von der rein okkupatorischen Stufe (Jagd, Fischfang) zur Viehzucht übergingen. Die Besorgung der Herde ist Sache des Mannes. Darin liegt der Grund für die baldige Entwicklung des Vaterrechtes bei den Nomadenvölkern, wo denn auch nur noch spärliche Reste vom urzeitlichen Mutterrecht übrig sind, die dann bei höherer Kulturentwicklung gänzlich verschwinden². Wenn zum Ackerbau übergegangene Viehzüchter doch das Mutterrecht später deshalb nicht mehr anzunehmen pflegen, so ist das auf die schon feste Einwurzelung des Vaterrechtes zurückzuführen und zudem auf die bekannte andere Eigenart dieses (höheren) Ackerbaues, die darin liegt, daß der Hauptteil der Arbeit nicht dem Weibe, sondern dem Manne zufällt, also auch jeder Grund für ein Aufkommen des Mutterrechtes mangelte³.

Wie unter anderen besonders GROSSE und HILDEBRANDT dazu mitgewirkt, das urzeitliche Vaterrecht aufzuzeigen, haben wir oben (S. 998, 1007) schon erörtert. Daß das Mutterrecht dann ferner nie eine allgemeine Erscheinung in der Menschheitsentwicklung war, sondern gewissermaßen nur eine Episode in derselben bildete, das zuerst auf kulturhistorischem Wege aufgedeckt zu haben, ist speziell GRAEBNER's Verdienst. Daß ferner die großen Familien der Nomadenvölker von Haus aus nie durch die Stadien des Totemismus oder des Mutterrechtes hindurch gingen, und daß, wo sie derartige Erscheinungen aufweisen, diese auf sekundärem Einfluß beruhen, glaubt neuestens P. SCHMIDT (vgl. oben S. 987 ff.) nachgewiesen zu haben. Die soziologische Entwicklung der Nomaden und der Höheren Ackerbauer, für die BRENTANO so gezwungene Deutungen bereit hat, läßt demnach viel einfachere und natürlichere Erklärungen zu.

Im übrigen aber erkennen wir es gerne an, daß BRENTANO's Abhandlung eine verhältnismäßig gute Kenntnis soziologisch-wirtschaftlicher Verhältnisse verrät, und recht vorteilhaft absticht von den diesbezüglichen Arbeiten mancher zeitgenössischen Ethnologen.

„Im Jahre 1893 veröffentlichte K. BÜCHER eine Sammlung von sechs Vorträgen unter dem Titel ‚Die Entstehung der Volkswirtschaft‘⁴, ein Buch, welches ohne Zweifel einen Markstein in der neueren wirtschaftsgeschichtlichen Literatur bildet“. Mit diesen Worten bringt kein geringerer als G. v. BELOW⁵ das Maß von Bedeutung und Einfluß zum Ausdruck, welches

¹ A. a. O., S. 141.

² A. a. O., S. 142.

³ A. a. O., S. 145.

⁴ K. BÜCHER, „Die Entstehung der Volkswirtschaft“ (1. Aufl. 1893), 9. Aufl., 1913, Tübingen.

⁵ „Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker“, mit besonderer Rücksicht auf die Stadtwirtschaft des deutschen Mittelalters, „Histor. Zeitschrift“, LXXXVI (1901), S. 1—77.

BÜCHER auf dem Gebiete der Wirtschaftsforschung in den letzten Jahrzehnten gewonnen hat. Unter den Vorzügen BÜCHER's hebt G. VON BELOW dann die bekannte klare und einfache, sehr durchsichtige und leicht verständliche Darstellung hervor. Er sieht sich aber genötigt, gleich hinzuzufügen: „Seine Sätze erscheinen so natürlich, daß sie wohl eben deshalb manchen nicht imponiert haben¹.“ Weitere große Vorzüge lägen in der „Verbindung der nationalökonomischen mit der technologischen Forschung²“ und in einer „höchst ausgiebigen Berücksichtigung der Völkerkunde“. Diese letztere datiert von dem Jahre 1898 bzw. 1897 her. Wie auch G. v. BELOW schon bemerkt³, war die 1898 in der zweiten Auflage erschienene „Entstehung der Volkswirtschaft“ u. a. um den Vortrag „Der wirtschaftliche Urzustand“ erweitert. Im gleichen Jahre veröffentlichte BÜCHER einen 1897 in der Gehe-Stiftung zu Dresden gehaltenen Vortrag „Die Wirtschaft der Naturvölker“, der in den späteren Auflagen seines Hauptwerkes sich an zweiter Stelle findet. Dabei finde man gegenüber der vasten Belesenheit ROSCHER's, der im übrigen ja auch schon, wie „die ganze historische Schule der Nationalökonomie“, sein „Augenmerk auf die verschiedensten Seiten und Arten des Völkerlebens gerichtet“ hatte, bei BÜCHER „scharfe Unterscheidungen und feinsinnige Verwertungen der völkerkundlichen Tatsachen“⁴. Da dieses in der Tat der Fall ist, und wir dazu BÜCHER's Bedeutung für die vergleichende Wirtschaftsforschung zusammenfassend nicht besser zum Ausdruck zu bringen vermögen, als daß wir ihn den „MORGAN“ derselben nennen, so versteht sich von selbst, daß wir hier etwas näher auf seine Arbeiten eingehen müssen. Um für eine eingehende Kritik, die uns bei BÜCHER, um es gleich von vorneherein zu bemerken, durchaus nötig erscheint, erst freie und reine Bahn zu schaffen, versuchen wir zunächst, seine Ausführungen über die primitiven Wirtschaftsverhältnisse in möglichster Kürze wiederzugeben.

Was er mit den beiden Vorträgen im Auge hat, sagt er selber, sie „sind gleichsam die beiden Vorhallen einer vergleichenden Wirtschaftsgeschichte“⁵. Sein Standpunkt, von welchem aus er dieser Wirtschaftsgeschichte beizukommen sucht, wird in folgender Weise gekennzeichnet: „Sämtliche Vorträge beherrscht eine einheitliche Auffassung vom gesetzmäßigen Verlaufe der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung und eine gleichartige methodische Behandlung des Tatsachenmaterials“⁶. Und ferner schreibt er an anderer Stelle, nachdem er gesagt, daß es für ihn eine dankbare, wenn auch eine mühsame Aufgabe gewesen, „einmal das Wenige zu sammeln, was wir von der Wirtschaft der Naturvölker wissen, ...“⁷ „Es ging hier, wie es so oft in der Völkerkunde geht: je weiter man rückwärts gegen die ersten Anfänge der Kultur hin vordringt, um so gleichartiger werden die Existenzbedingungen, um so übereinstimmender

¹ A. a. O., S. 10.

² G. VON BELOW verweist hier auf BÜCHER's „Arbeit und Rhythmus“, 2. Aufl., Leipzig 1899.

³ A. a. O., S. 11 ff.

⁴ A. a. O., S. 12.

⁵ „Die Wirtschaft der Naturvölker“, 1898, S. 3.

⁶ „Die Entstehung der Volkswirtschaft.“ 9. Aufl. (1913). S. III.

⁷ „Die Wirtschaft der Naturvölker“, S. 6.

die sozialen Erscheinungen. Hat man einmal das Wesen dieser Erscheinungen erkannt, so gelingt es meist nicht allzu schwer, dieselben auch noch in dem Leben der höher entwickelten Rassen aufzufinden und in ihren mannigfachen Abwandlungen zu verfolgen. Daraus entspringt wieder für die Forschung der große Vorteil, ganze Entwicklungsreihen aufstellen zu können, in denen die für sich allein oft unverständlichen und unbegreiflichen Einrichtungen der „Wilden“ als die untersten Stufen einer Leiter erscheinen, auf der die Menschheit langsam im Laufe der Jahrhunderte emporgestiegen ist zu höheren Formen des Daseins¹.

Wie BÜCHER in seinem ersten Vortrag „Der wirtschaftliche Urzustand“ einerseits betont, daß gegenwärtig das Suchen nach gänzlich Kulturlosen vollständig erfolglos ist, anderseits aber einen kultur- und wirtschaftslosen Urzustand, das Stadium der individuellen Nahrungssuche, doch statuieren zu können vermeint, das haben wir zu Anfang unserer Studie bei Erörterung des Begriffes „Wirtschaft“ bereits darlegen können². Wir wiederholen das nicht, sondern fügen hier nur noch einiges an von dem, was er über die Niederen Jäger, die noch heute das Stadium der individuellen Nahrungssuche ziemlich rein repräsentieren, zu sagen weiß. Es zählen nach ihm zu diesen Völkern neben den Waldindianern Brasiliens, die Buschmänner in Süd-Afrika, die Batua im Kongobecken, die Wedda auf Ceylon, die Kubu auf Sumatra, die Mincopie auf den Andamanen, die Aëta auf den Philippinen, die Australier des Festlandes, die jetzt ausgestorbenen Tasmanier, die Feuerländer³. Nun wird im folgenden manches über „Entstehung und Fortbildung von Gesittungsanfängen unter den Naturvölkern“ gesagt, das nicht allein, wie BÜCHER bemerkt, den oben genannten Völkern entnommen ist, sondern es sind auch bereits fortgeschrittenere herangezogen. Die Kluft zwischen den verschiedenen Gruppen kann eventuell Jahrtausende betragen. „Aber das gerade spricht, wie mir scheint, für die Dauerhaftigkeit der psychischen Bedingungen, unter denen die Bedürfnisbefriedigung der kulturlosen Menschen sich vollzieht, und wir sind zweifellos berechtigt, den ganzen hiebei heraustretenden Vorstellungskreis auf einen Zustand zurückzuführen, der ungezählte Jahrtausende hindurch, bevor sich Stämme und Völker bilden konnten, die Menschheit beherrscht haben muß⁴.“ Also die Züge des wenig anmutenden Bildes müssen am Anfang allgemein gewesen sein, während sich bei fortschreitender Entwicklung nur einzelne reliktenhaft (als survivals) erhielten. Das Bild, das BÜCHER dann auf S. 14ff. entwirft, hat in der Tat wenig Erhebendes. „Dasselbe also, was das Tier treibt, die Erhaltung des Daseins, ist auch der maßgebende instinktive Antrieb des Naturmenschen. Dieser Trieb beschränkt sich räumlich auf das einzelne Individuum, zeitlich auf den Augenblick der Bedürfnisempfindung. Mit anderen Worten: der ‚Wilde‘ denkt nur an sich, und er denkt nur an die Gegenwart. Was darüber hinaus liegt, ist seinem Geistesleben so gut wie verschlossen⁵.“ Die „Wilden“ werden dann bei BÜCHER

¹ A. a. O., S. 6, 7.

² Vgl. oben S. 612 ff.

³ „Entstehung der Volkswirtschaft“, S. 7.

⁴ A. a. O., S. 25, 26.

⁵ A. a. O., S. 14, 15.

weiter gekennzeichnet als erfüllt von „Egoismus“, „Herzenshärte¹“, die sich unter anderem auch äußern „in der außerordentlich verbreiteten Sitte der Kindestötung, die nur selten einmal bei einem Stamme ganz fehlt“. Die Mutterliebe mangelt², Kranke und Alte werden grausam ausgesetzt oder selbst getötet, der Kannibalismus³ ist überhaupt vielfach in Schwung, sie sind sorglos⁴ und träg⁵, kennen keine Voraussicht und haben keine Wertvorstellungen⁶. Ein solcher Zustand bedeutet schließlich geradezu das Gegenteil von Wirtschaft. „Denn Wirtschaft ist immer eine durch Güterausstattung vermittelte menschliche Gemeinschaft; Wirtschaft ist ein Zuratehalten, ein Sorgen nicht bloß für den Augenblick, sondern auch für die Zukunft, sparsame Zeiteinteilung, zweckmäßige Zeitordnung; Wirtschaft bedeutet Arbeit, Wertung der Dinge, Regelung ihres Verbrauches, Vermögensansammlung, Übertragung der Kulturerrungenschaften von Geschlecht zu Geschlecht. Und alles das mußten wir vielfach schon bei höherstehenden Kulturvölkern vermissen; bei den niederen Rassen treten uns kaum schwache Anfänge entgegen⁷.“ Hierauf erfolgt dann BÜCHER's Statuierung der Stufe der individuellen Nahrungssuche in dem oben (S. 612ff.) schon angeführten Sinne. Ebenfalls erwähnten wir bereits (oben S. 615), wie die individuelle Nahrungssuche sich nach BÜCHER zur Wirtschaft entwickelt hat. „Unter diesen Umständen müssen wir darauf verzichten, einen bestimmten Punkt anzugeben, an dem die individuelle Nahrungssuche aufhört und die Wirtschaft anfängt. In der Kulturgeschichte der Menschheit gibt es keine Wendepunkte; alles wächst und verwest hier wie die Pflanze⁸...“ „Wir würden also da die Tatsache des Wirtschaftens als gegeben anzunehmen haben, wo wir zusammenhausende Gemeinschaften finden, welche in Beschaffung und Verwendung der ihren Zwecken dienenden Dinge nach dem ökonomischen Prinzip verfahren⁹.“ Darauf sucht BÜCHER durch eine Reihe von Beispielen das Individualwirtschaftliche bei primitiven Völkern zu illustrieren¹⁰. Alles in allem genommen, hebt er nochmals hervor, daß es somit berechtigt sei, „auf eine durch Jahrtausende von allen diesen Völkern geübte individuelle Nahrungssuche¹¹“ zu schließen. „Dieses (vergleichende und rückschließende) Verfahren ist in der Nationalökonomie wie in allen Wissenschaften vom gesellschaftlichen Menschen vollkommen gerechtfertigt¹², vor-

¹ A. a. O., S. 15.

² A. a. O., S. 16.

³ S. 17.

⁴ S. 18.

⁵ S. 20.

⁶ S. 22.

⁷ A. a. O., S. 26. Die Notwendigkeit, vorwirtschaftliche Zustände wenigstens zu erschließen, betont BÜCHER auch in einer neueren Arbeit („Grundriß der Sozialökonomik“, I. Abt.: Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft, bearbeitet von K. BÜCHER, J. SCHUMPETER, FR. FRH. V. WIESE. I. Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen [K. BÜCHER], S. 1—18).

⁸ A. a. O., S. 30.

⁹ A. a. O., S. 30. Vgl. oben S. 615.

¹⁰ A. a. O., S. 31 ff.

¹¹ A. a. O., S. 38.

¹² Hierzu setzt BÜCHER die Anmerkung: „L. WODON, „Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif“, Bruxelles 1906, bestreitet dies freilich und verlangt Anwendung

ausgesetzt, daß es damit gelingt, aus der ungeheuren Masse disparater Einzel-tatsachen, welche die Ethnologie wie eine große Rumpelkammer anfüllen, wieder eine größere Zahl unter einen gemeinsamen Hauptnenner zu bringen und auf einfache Weise zu erklären. Für die Nationalökonomie insonderheit kann auf diesem Wege noch der nicht zu verachtende Vorteil erzielt werden, daß die Spielpuppe des frei erfundenen, vom Kulturmenschen abstrahierten Wilden vom Schauplatze verschwindet und durch Gestalten ersetzt wird, die der Wirklichkeit entnommen sind, mag auch immer noch die Beobachtung, welche sie uns vermittelt hat, an Genauigkeit zu wünschen übrig lassen¹.“

Der zweite Vortrag BÜCHER's, „Die Wirtschaft der Naturvölker²“, läßt zunächst eine Reihe von Anlehnungen an HAHN's Theorien hervortreten. So in bezug auf den Kampf gegen die Dreistufenlehre³, ferner in bezug auf die HAHN'sche Nomadentheorie⁴ und dessen Hackbau⁵. Bemerkenswert ist dann folgende Begrenzung des Untersuchungsfeldes, die BÜCHER vornimmt: „Da nun die als typisch geltenden Beispiele von Jäger-, Fischer- und Nomaden-völkern sich nur unter ganz besonderen geographischen und klimatischen Verhältnissen finden, die eine andere Art des Nahrungserwerbes kaum zulassen (die Jäger und die Fischer im äußersten Norden, die Nomaden in den Steppen- und Wüstengebieten der alten Welt), so dürfte es geraten sein, von ihnen in unserer weiteren Betrachtung ganz abzusehen und unser Untersuchungsfeld zu beschränken auf die zwischen den Wendekreisen liegenden Gebiete Amerikas, Afrikas, Australiens, des malaiischen Archipels, Melanesiens und Polynesiens. Das ist immer noch ein ungeheures Gebiet, innerhalb dessen die Verschiedenheit der Naturbedingungen noch Besonderheiten genug im materiellen Dasein der Menschen hervorbringt⁶.“ Seine Ernährung findet der Naturmensch jener Breiten im wesentlichen in der Pflanzenkost⁷, und die Form seines Ackerbaues ist der Hackbau⁸. Der letztere wird im einzelnen geschildert, das gleiche geschieht in bezug auf die Jagd⁹, den Fischfang¹⁰ usw. Endlich am Schlusse dieses zweiten Vortrages unsere noch immer geringe Kenntnis gerade von der Wirtschaft der Naturvölker hervorhebend, tadelt er namentlich die Forschungsreisenden, daß sie diesen Dingen so wenig Aufmerksamkeit gewidmet. „Über der Beobachtung von Kult, Götterglauben, Ehegewohnheiten, Schmuck, Kunst, Technik haben sie das Nächstliegende oft übersehen, und in den geschwätzigen Registern der ethnographischen Sammelwerke hat das Stichwort ‚Wirtschaft‘

der ‚psychologischen‘ Methode. Schade, daß er für diese Entdeckung um 150 Jahre zu spät geboren ist.“

¹ A. a. O., S. 38.

² A. a. O., S. 41 ff.

³ A. a. O., S. 42.

⁴ A. a. O., S. 43.

⁵ A. a. O., S. 46 ff.

⁶ A. a. O., S. 43, 44.

⁷ A. a. O., S. 44.

⁸ A. a. O., S. 46 ff.

⁹ A. a. O., S. 49 f.

¹⁰ A. a. O., S. 50 f.

ebensowenig eine Stelle gefunden, wie in denjenigen der zahlreichen Untersuchungen über die Familienverfassung das Wort ‚Haushaltung‘¹.“

Aus dem dritten Vortrage „Die Entstehung der Volkswirtschaft“² heben wir noch einiges hervor, das BÜCHER's methodologischen Standpunkt beleuchten hilft. Bezugnehmend auf die Entwicklungsstufen, Wirtschaftsstufen, sagt er, daß deren Aufstellung zu den unentbehrlichen methodischen Hilfsmitteln³ gehört. „Ja sie ist der einzige Weg, auf dem die Wirtschaftstheorie die Forschungsergebnisse der Wirtschaftsgeschichte sich dienstbar machen kann. Aber jene Entwicklungsstufen sind nicht zu verwechseln mit den Zeitepochen, nach denen der Historiker seinen Stoff abteilt. Der Historiker darf in einem ‚Zeitalter‘ nichts zu erzählen vergessen, was sich in ihm Wichtiges ereignet hat, während die Stufen des Theoretikers nur das Normale zu bezeichnen brauchen, das Zufällige aber getrost außer acht lassen dürfen. Bei der langsamen, meist über Jahrhunderte sich erstreckenden Umbildung, welcher alle wirtschaftlichen Erscheinungen und Einrichtungen unterliegen, kann es nicht fehlen, daß die Entwicklung an der einen Stelle rasch vorseilt, an der anderen träge zurück bleibt, und gerade solche anormale Erscheinungen können dem Historiker besonders wichtig vorkommen. Für den Theoretiker aber kann es nur darauf ankommen, die Gesamtentwicklung in ihren Hauptphasen zu erfassen, während die sogenannten Übergangsperioden, in welchen alle Erscheinungen sich im Flusse befinden, unberücksichtigt bleiben müssen. Nur so ist es möglich, die durchgehenden Züge oder, sagen wir kühn: ‚die Gesetze der Entwicklung zu finden‘⁴.“

Wenn wir im vorhergehenden BÜCHER's Darlegungen eine so weitgehende Berücksichtigung haben zuteil werden lassen, so geschah das mit Absicht; es lag uns daran, ein möglichst adäquates Bild von seiner Auffassungs- und Arbeitsweise zu geben. Denn es ist uns in der Tat ein anderweitiges Beispiel nicht bekannt, wo einerseits mit so viel Geist und andererseits mit solch rückichtsloser Konsequenz die ethnologische Wirtschaft nach psychologisch-evolutionistischer Methode behandelt wäre. Nunmehr zur Kritik übergehend, bemerken wir, daß wir auf diejenigen Punkte, die uns bereits bei anderen Autoren näher beschäftigt haben, hier nicht näher mehr eingehen.

Zunächst nun ist bei BÜCHER besonders anzuerkennen, daß er gut empfunden, wie auf dem Gebiete der Ethnologie alles andere eher als geordnete Zustände herrschten. Redeweisen, wie die Bezeichnung der Ethnologie als „große Rumpelkammer“, oder Ausdrücke, wie „geschwätzige Register der ethnographischen Sammelwerke“, schießen gewiß schon um ein Beträchtliches über das Ziel hinaus. Mit starker Hand hat nun BÜCHER selber die rechte Ordnung herbeizuführen versucht. Daß aber dieser Versuch der Hauptsache nach einem Gewaltakte gleichkommt, denken wir im folgenden zu zeigen.

Schon G. v. BELOW, der, soweit wir sehen, BÜCHER's bedeutendster Kritiker ist, hat einmal hervorgehoben, „daß er [BÜCHER] an eine geradlinige

¹ A. a. O., S. 82.

² A. a. O., S. 85 ff.

³ A. a. O., S. 87.

⁴ A. a. O., S. 87, 88.

Entwicklung glaubt und die einzelnen historischen Erscheinungen nach Möglichkeit in sein Entwicklungsschema hineinpreßt. Obwohl er sonst gegen die Irrgänge des evolutionistischen Fanatismus keineswegs blind ist, steht er doch unter dem faszinierenden Bann seiner speziellen Theorie der Wirtschaftsstufen¹. Wir fügen hinzu: daß er an eine geradlinige Entwicklung der wirtschaftsgeschichtlichen Tatsachen glauben kann, geht auf seine Voraussetzung von ihrer streng gesetzmäßigen evolutiven Entwicklung zurück. Nur die Richtigkeit dieser Voraussetzung würde BÜCHER's Verfahren rechtfertigen können. Daß dieselbe aber nicht stimmt, das läßt die völkercundliche Wirklichkeit, besonders insofern diese von kulturhistorischer Seite neuerdings erarbeitet worden ist, mehr wie zur Genüge zutage treten. In dieser Hinsicht, glauben wir, macht auch G. v. BELOW an BÜCHER wohl eine zu weitgehende Konzession, wenn er es gewissermaßen hingehen läßt, daß BÜCHER an eine gesetzmäßige Entwicklung glaubt, dabei anerkennend, daß er nicht die Geltung von Gesetzen für die allgemeine Geschichte behaupte, sondern sich damit begnüge, sie für einen Teil derselben aufzusuchen². Diese Konzession scheint uns von Inkonsequenz nicht völlig frei zu sein. Daß das menschliche Wirtschaften als solches zum kulturellen Geschehen gehört, dürfte kaum bestritten werden. Wenn aber das, dann ist es Mangel an Konsequenz, in dem einen Falle die gesetzmäßige Entwicklung gelten zu lassen, in dem anderen aber nicht. Sondern beide Tatsachengruppen gehören dann in eine und dieselbe Kategorie. Wir wissen nun gut, daß G. v. BELOW an eine gesetzmäßige Entwicklung auf wirtschaftsgeschichtlichem Gebiete nicht glaubt, und das ist unseres Erachtens allein konsequent. Bei BÜCHER liegt die gezeichnete Inkonsequenz vor, und G. v. BELOW hätte sie auch von seinem Standpunkte aus als solche kennzeichnen müssen. In ähnlicher Weise sehen wir uns zu einem Vorbehalt genötigt, wenn G. v. BELOW glaubt, daß man die isolierte Betrachtung der Wirtschaftsgeschichte, wie BÜCHER sie übt, nicht tadeln dürfe³. Hinsichtlich der ethnologischen Wirtschaftsformen geht das heute nämlich nicht mehr an, nachdem sich herausgestellt, daß die Wirtschaftsform allein keine eindeutige Auskunft gibt über die historische Stellung der Völker. Wie wir sehen werden, brauchen wir daher, um getreue Wirtschaftsgeschichte zu treiben, mehr oder weniger die Berücksichtigung der Gesamtkultur.

Mit der im obigen gekennzeichneten prinzipiellen Stellungnahme BÜCHER's hängt es auch zusammen, daß er die gesamte Welt der Naturvölker als eine im wesentlichen homogene Masse betrachtet. Ein Verfahren, das schon E. GROSSE in einer Besprechung von BÜCHER's „Arbeit und Rhythmus“ getadelt hat⁴. In der genannten Arbeit führt bekanntlich BÜCHER als Quelle des Rhythmus und der Poesie die regelmäßigen Arbeitsbewegungen auf. Demgegenüber macht E. GROSSE gewiß mit vollem Recht darauf aufmerksam, daß hier doch sicher

¹ G. v. BELOW, „Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker, mit besonderer Rücksicht auf die Stadtwirtschaft des deutschen Mittelalters“. „Historische Zeitschrift“, Bd. 86 (1901), S. 30.

² G. v. BELOW, a. a. O., S. 22.

³ A. a. O., S. 22.

⁴ Siehe „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, III (1900), S. 312.

nicht der alleinige Ursprung des Rhythmus liegen könne. Denn, die „Niederer Jäger“, obwohl einerseits noch gar nicht vertraut mit jenen Arbeitsprozessen, die, wie das Stampfen der Körner, das Schlagen der Rindenstoffe usw. am ersten durch ihren Rhythmus die Aufmerksamkeit erregen sollten, besaßen doch schon rhythmische Tänze und Lieder in wohlausgebildeten Formen. GROSSE erinnert beispielsweise an den australischen Korroboree und den Pfeiltanz der Wedda. Das habe BÜCHER übersehen, so lesen wir bei GROSSE weiter, weil er „Naturvölker“ gegenüber „Kulturvölkern“ als eine homogene Masse betrachte, ohne jede Rücksicht auf ihre kulturellen Unterschiede, die gleichwohl einem Nationalökonomem bedeutend genug erscheinen sollten. Und sehr bedeutungsvoll schreibt GROSSE weiter: „Er (BÜCHER) folgt damit freilich nur dem herrschenden Brauche der Ethnologie. Aber um so nachdrücklicher muß darauf hingewiesen werden, daß dieses Zusammenwerfen ganz verschiedener Typen in den nichts weniger als klar definierten Begriff der ‚Naturvölker‘ eine der hauptsächlichen Fehlerquellen für die Kulturforschung ist¹.“

Man wird hienach verstehen, wie BÜCHER von seiner Auffassung aus zu E. GROSSE's „Die Formen der Familie“² bemerken konnte: „Er (GROSSE) hat sich dabei an die ganz äußerlichen Kategorien: ‚Jäger, Viehzüchter, Ackerbauer‘ angeschlossen, dem inneren Leben der Wirtschaft aber, speziell dem Haushalt, kaum rechte Aufmerksamkeit geschenkt.“ Die Antwort hierauf kann nicht schwer fallen. GROSSE stellte eine Verschiedenheit und eine entsprechende Einteilung da bereits auf, wo BÜCHER eine solche noch nicht erkannte. Und die Folge hat dann jedenfalls gezeigt, daß GROSSE auf dem rechten Wege gewesen zur rechten Erfassung der kulturgeschichtlichen Verhältnisse der Naturvölker und wohl daran tat, mit den rein äußerlichen Merkmalen zu beginnen und nicht alles, im Sinne eines BÜCHER'schen aprioristischen Evolutionismus, aus inneren Entwicklungsgesetzen ableitete.

Als geradezu typisch für ein alles simplifizierendes evolutionistisches Verfahren muß die Art und Weise bezeichnet werden, mit der BÜCHER die Abgrenzung seines Untersuchungsfeldes (siehe oben S. 1025) vornimmt. Daß dabei die individuelle Eigenart und historische Wirksamkeit der verschiedenen Kultur- und Wirtschaftsformen, die auch in der primitiven Welt vorhanden sind, von vornherein zum Untertauchen verurteilt werden, und das Resultat einer solchen Auslese höchstens eine mehr oder minder zutreffende Schilderung primitiven Wirtschaftslebens, aber keine Geschichte desselben sein kann, das kommt ihm nicht einmal zum Bewußtsein. Erklären wir uns näher durch ein Beispiel. Unter anderen läßt BÜCHER auch die Nomadenvölker in seinen Darstellungen unberücksichtigt, mit der höchst interessanten Begründung, daß das übrige abgesteckte Gebiet noch immer von hinreichend respektabler Ausdehnung sei. Nun will aber das Schicksal, daß auch die von BÜCHER so

¹ Von mir gesperrt. K.

² Leipzig 1896.

³ „Entstehung der Volkswirtschaft“, S. 30. Vergleiche, wie auch RATZEL, obwohl er die in Rede stehende Arbeit GROSSE's als eine erfrischende Erscheinung begrüßt, zu ihrer rechten Wertung nicht gelangte. „Geographische Zeitschrift“, III (1897), S. 355—356.

zusammengeworfenen tropischen und subtropischen Hackbauvölker lange nicht einer und derselben Kultur- und Wirtschaftsform angehören. Und heute kann es nicht zweifelhaft sein, daß die zahlreichen Völkerschaften mit fortgeschrittenerem Hackbau und Großfamilien- (Sippen-) Einrichtungen, durch die Beeinflussung von den großfamilialen Viehzüchternomaden wirtschaftlich und sozial die eben angedeuteten Formen angenommen haben. Auf die gesamte Kulturentwicklung, vorab die sozialwirtschaftliche, hat endlich kein Völkerkreis so mannigfach und tiefgehend eingewirkt als der der Nomaden, so daß eine Nichtberücksichtigung dieser Völker bei einer allgemein-wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchung einfach heillos in ihren Folgen sein muß. Nun ist allerdings zuzugeben, daß BÜCHER insofern zu entschuldigen ist, als die gesamte ethnologische Forschung, wie oben (S. 986 ff.) auch schon darzulegen war, bisheran die Nomadenvölker vernachlässigte. Aber die kulturellen Unterschiede, die verschiedenen Kulturkreise auch im Bereich der Primitiven, sind nun doch schon ziemlich lange mehr oder weniger nachgewiesen, und irgendein Hinweis auf die damit gegebene fundamental neue Orientierung auf dem Gebiete der Völkerkunde hätte sich in der neuesten Auflage der „Entstehung der Volkswirtschaft“ von 1913 doch wohl gepaßt. Statt dessen wiederholt BÜCHER auch dieses Mal das früher schon ausgesprochene Wort: „Der öfters mir nahe gelegten Versuchung zur Kritik oder Abwehr habe ich widerstanden¹.“ Auch ein Standpunkt! Allerdings, wenn er allgemein würde, doch wohl der Tod der Wissenschaft!

Wir glauben, daß schon unsere bisherigen Darlegungen auch für die Verhältnisse bei den Naturvölkern ein Wort G. v. BELOW's bestätigen, das dieser hinsichtlich der Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker im allgemeinen ausgesprochen hat. „Gegen alle Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker läßt sich gleichmäßig der Einwand erheben, den HILDEBRANDT gegen LIST geltend macht: sie sind aus der Geschichte nur eines oder einiger weniger Völker oder gar einzelner Teile ihrer Geschichte abstrahiert².“ Von einer allgemeinen Gültigkeit so fundierter Theorien könne keine Rede sein. Allerdings zu wirtschaftlichen Theorien, wie BÜCHER sie in bezug auf die Naturvölker ausarbeitet, wäre modifizierend hinzuzufügen, daß sie nicht nur keine Allgemeingültigkeit, sondern überhaupt keine Gültigkeit besitzen, deshalb nämlich, weil das System weder von der ganzen noch teilweisen Geschichte eines Volkes abstrahiert wird, sondern, alle eigentlich geschichtlichen Gesichtspunkte außer acht lassend, von subjektiven Voraussetzungen aus mit Material, das wahllos de droite et de gauche genommen, wie es auf Gottes weiter Welt sich findet, die urzeitlichen Wirtschaftsverhältnisse konstruiert werden.

Wir schließen ab mit unserer kritischen Bemerkung zu BÜCHER, obwohl im einzelnen noch Verschiedenes förmlich schreit nach einer Richtigstellung, so besonders, wenn den armen Primitivsten allerhand schlimme Laster beigelegt werden, die sie nicht besitzen, sondern die nur bei fortgeschritteneren Völkern manchmal und mancherorts, aber auch nicht in der Allgemeinheit

¹ „Entstehung der Volkswirtschaft“, S. VI.

² G. v. BELOW, „Über Theorien...“, S. 17.

auftreten, wie BÜCHER es glauben machen möchte. Daß die individuelle Nahrungssuche tatsächlich und daher auch begrifflich auf schwachen Füßen steht, haben wir früher schon gezeigt¹. Insoweit BÜCHER sich den HAHN'schen Theorien, besonders dessen Nomadentheorie anschließt, muß er natürlich dessen Schicksal teilen.

Alles in allem genommen, angesichts der Ergebnisse der neueren völkerkundlichen Forschung, zumal aber der kulturhistorischen Schule in derselben, kann eine Untersuchungsmethode, wie BÜCHER sie übt, nicht mehr bestehen, und die von ihm gezeigten Resultate sind fast ausnahmslos hinfällig geworden. Das Interesse aber, das BÜCHER für das primitive Wirtschaftsleben geoffenbart, hat gewiß vielfach befruchtend und nacheifernd gewirkt, und wir wünschen, daß es dieses auch in Zukunft tun möge².

Oben (S. 1024 f.) wurde WODON's Arbeit „Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif“ bereits erwähnt. Sie bietet eine Kritik von BÜCHER's Werken „Die Entstehung der Volkswirtschaft“ (4. Aufl. 1904) und „Arbeit und Rhythmus“ (3. Aufl. 1902), soweit in denselben primitive Verhältnisse eine Behandlung gefunden haben. Die Art und Weise (siehe oben S. 1024 f.), mit welcher BÜCHER sich über diese kritischen Darlegungen äußert, lassen schon erraten, daß er sich dieselben nicht besonders zu Herzen genommen. Wenn er dabei WODON's Forderung nach einer „psychologischen“ Methode ironisierend zurückweist, so ist zur Klarstellung des Sachverhaltes ein Doppeltes hervorzuheben. Erstens freilich fordert WODON auch eine eingehende Psychologie, ja ein möglichst tiefgehendes psychologisches Sich-einfühlen in Geist und Leben der Primitiven. Aber das doch ausdrücklich nur deshalb, damit man nicht einseitig nach vorgefaßten Theorien verallgemeinernd und schematisierend den Tatsachen Gewalt antue⁴. Was im letzteren Sinne BÜCHER geleistet, das hat dann meines Wissens keiner im einzelnen besser herausgestellt wie WODON. Zweitens aber verstehe ich nicht, wie BÜCHER's Absagebrief an die „psychologische“ Methode eigentlich gedeutet werden soll, da, wie bereits gezeigt wurde, BÜCHER's Methode die typisch psychologisch-evolutionistische ist. Und gerade gegen die extrem aprioristisch-subjektivistische Art, wie diese Methode bei BÜCHER sich äußert, wendet sich mit aller Entschiedenheit WODON. Daß ihm dann dieser Nachweis schon so gut gelungen,

¹ Siehe S. 612 ff. Vergleiche die ablehnenden Äußerungen bei S. R. STEINMETZ, „Rechtsverhältnisse von eingebornen Völkern in Afrika und Ozeanien“, Berlin 1903, S. 399. Vergleiche auch „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, I (1898), S. 608, wo STEINMETZ gegen die „grenzenlose Selbstsucht“ usw. der Primitiven Front macht. Dagegen, wie auch gegen die „individuelle Nahrungssuche“ spricht ebenfalls VIERKANDT sich wiederholt aus („Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, I [1898], S. 177, 398).

² Auf BÜCHER's weitreichenden Einfluß werden wir noch verschiedentlich stoßen. Hier weisen wir nur hin auf JOS. KULISCHER's „Zur Entwicklungsgeschichte des Kapitalzinses“ („Jahrbücher für Nationalökonomik und Statistik“, III. F., Bd. 18, 1899, S. 305—371), wo in den einleitenden Ausführungen, die sich mit den urzeitlichen Zuständen befassen, kaum andere als BÜCHER'sche (und SCHMOLLER'sche) Gedanken wiederkehren.

³ Bruxelles 1906.

⁴ Siehe besonders S. 17, wo WODON zum Schlusse kommt: „N'est-ce pas la preuve aussi que, loin d'avoir déduit la théorie des faits, il s'est borné à accommoder les faits à la théorie?“

rührt besonders davon her, daß er mit seinen Grundforderungen, keine willkürliche Auslese, sondern Berücksichtigung aller Tatsachen und vorsichtige Deutung derselben, im Rahmen ihres jeweiligen individuellen Kulturzusammenhanges, in wichtigen Punkten schon auf dem Boden historischer Methode steht.

Über die Rolle, welche die Wirtschaft im Kulturganzen eines Volkes spielt, hat sich, soweit wir unterrichtet sind, keiner besser ausgesprochen, als der Nationalökonom K. J. FUCHS in seiner „Volkswirtschaftslehre“¹ es getan hat. Er sagt, daß die Volkswirtschaft nur eines der fundamentalen Lebensgebiete eines jeden Volkes sei; „die anderen sind Familie, Gesellschaft, Religion, Sitte, Recht, Politik, Kunst, Wissenschaft und Bildung“. Aber in gewisser Beziehung sei doch die Volkswirtschaft das Wichtigste. Sie nämlich „ist Grundlage und Voraussetzung aller Kultur, ihr Zustand bedingt den Kulturgrad, ihre Entwicklung den Kulturfortschritt“.

„Allerdings nicht so unbedingt und ausschließlich wie die materialistische Geschichtsauffassung meint, welche die schließliche Ursache und entscheidende Bewegungskraft aller wichtigen geschichtlichen Ereignisse in der ökonomischen Entwicklung... sieht.“ „Dieses ist ohne Zweifel eine einseitige Übertreibung; allein ein gewisses Mindestmaß materieller Kultur — der Ernährung, Kleidung, Wohnung, Muße — ist wirklich die notwendige Voraussetzung für alle geistige und sittliche Entwicklung des einzelnen wie der Völker, ebenso wie ein Übermaß ein Hindernis sein kann, und jede Hebung der materiellen Kultur ermöglicht wenigstens auch eine Hebung der geistigen, wenn auch vielleicht nicht der moralischen“².

Wie die letzten Worte von FUCHS durch die neueren Forschungen der kulturhistorischen Schule ihre volle Bestätigung erfahren haben, das wird später noch einmal kurz zu streifen sein.

In der Aufteilung der Völker schließt sich FUCHS E. GROSSE an und meint, daß sich etwa folgende geschichtliche Stufenfolge aufstellen lasse:

I. Stufe des Sammelns.

II. Jagd und (oder) Fischerei (betrieben von den Männern, hervorgegangen aus dem primitiven Fangen der Tiere) und primitiver Ackerbau (betrieben von den Weibern, hervorgegangen aus dem Sammeln der Früchte).

III. Primitive Weidenwirtschaft, hervorgegangen aus der Jagd.

IV. Eigentlicher Ackerbau und Viehzucht, hervorgegangen aus II und III, mit Überwiegen des einen oder des anderen, also entweder a) wesentlich „niederer Ackerbau“ im obigen Sinne oder b) Viehzucht.

V. Höherer Ackerbau (Gewerbe- und Handelsvölker)³.

In der 14. vermehrten Auflage von W. ROSCHER's „Nationalökonomik des Ackerbaues und der Urproduktion“⁴, die von H. DADE besorgt worden ist, hat letzterer durch eckige Klammern gekennzeichnete Ergänzungen das

¹ Leipzig 1901.

² A. a. O., S. 19.

³ A. a. O., S. 28.

⁴ Stuttgart-Berlin 1912. Vergleiche oben (S. 644), wo ich mich auf die 1903 erschienene 13. Auflage dieses Werkes bezog. Die 14. Auflage wurde mir erst nachträglich bekannt. In bezug auf die hier in Rede stehenden wirtschaftsgeschichtlichen Fragen sind wesentliche Änderungen nicht erfolgt.

Werk dem fortgeschrittenen Stande der Forschung zu akkommodieren versucht. Dabei, den HAHN'schen Theorien getreu Gefolgschaft leistend, spricht er von den Entwicklungsetappen 1. der Jagd und des Fischfanges, 2. des Hackbaues ohne Viehzucht, 3. des Ackerbaues mit Viehzucht und 4. der Viehzucht ohne Ackerbau¹. Auch der These HAHN's, daß die Viehzucht aus dem Kultus des Rindes in Vorder-Asien entstanden sei, ist er geneigt, anzuhängen².

Ähnlich wie bei BÜCHER finden wir auch bei dem bekannten National-ökonom G. SCHMOLLER in einem weitgehenden Maße die Ethnologie verwertet. Über die Erweiterung des Horizontes, die dadurch der Nationalökonomie zuteil geworden, spricht SCHMOLLER sich in folgender Weise aus: „Die anthropologische und urgeschichtliche Forschung erweiterte unseren ganzen Horizont unermesslich. TYLOR, LUBBOCK, H. SPENCER, BASTIAN, TH. WAITZ, MORGAN, PICTET, O. SCHRADER, FR. RATZEL... sind heute neben zahlreichen speziellen Reisewerken und ethnographischen Monographien unentbehrliche Hilfsmittel der volkswirtschaftlichen Forschung³.“

An BÜCHER wird man auch erinnert in den einzelnen Schilderungen, die SCHMOLLER von der primitiven Gesellschaft entwirft. Wie da die armen Primitiven malträtirt werden, das ist in der Tat vielfach schon haarsträubend⁴. Indes die Sache begreift sich, wenn man dort, wo SCHMOLLER mit jenen Schilderungen beginnt, folgendes liest: „Ich beginne, hauptsächlich im Anschluß an H. SPENCER, mit einigen Strichen, welche sich auf die Australier, Polynesier, Buschmänner... beziehen...⁵.“ Allerdings wir können unser Erstaunen nicht darüber verhehlen zu sehen, wie ein so bewußter Vertreter der historischen Methode in der Nationalökonomie sich auf einen so unhistorisch vorgehenden Kronzeugen beruft, wie SPENCER bekanntermaßen einer ist⁶.

Was dann die Frage nach den Kultur- und Wirtschaftsstufen innerhalb der Menschheitsentwicklung anbetrifft, so sehen wir da G. SCHMOLLER ganz und gar E. HAHN sich anschließen. Nicht nur HAHN's Unterscheidung zwischen Hackbau und Pflugkultur, sondern auch dessen Nomadentheorie läßt er gelten; von der Ansicht HAHN's, daß die erste Viehzucht jedenfalls aus dem von vorderasiatischen sesshaften Ackerbauern gepflegten Rinderkult entstanden ist, spricht er als von einer „ansprechenden Hypothese⁷“.

Auch die Frage des Mutterrechtes hat von SCHMOLLER's Seite verschiedentlich ihre Behandlung gefunden⁸. Aber hier ist das schon durch v. BELOW her-

¹ A. a. O., S. 32 ff.; vgl. S. 57.

² A. a. O., S. 33.

³ „Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre.“ Erster größerer Teil, 4. bis 6. Aufl. Leipzig 1901, S. 116.

⁴ Vgl. besonders a. a. O., S. 43, 148 ff.

⁵ A. a. O., S. 148.

⁶ Siehe BERNHEIM, „Lehrbuch der historischen Methode“, 1914, S. 175, wo besonders auf den Mangel historischen Denkens bei H. SPENCER hingewiesen wird. Vgl. vor allem auch G. v. BELOW, „Zur Würdigung der historischen Schule der Nationalökonomie“, „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, VII (1904), S. 145 ff., 221 ff. ... Vgl. besonders S. 152, 657.

⁷ A. a. O., S. 194 ff.

⁸ „Die Urgeschichte der Familie: Mutterrecht und Gentilverfassung.“ „Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reiche“, XXIII (1899), S. 1—21; ferner „Grundriß“, 1901, S. 232 ff.

vorgehobene, für SCHMOLLER charakteristische unpräzise Hin- und Herreden vielleicht noch mehr als sonst zu beobachten. Es kommt wohl von der besonderen Kompliziertheit des Problems her, die allerdings, wie wir heute wissen, in die Erscheinung mehr hineingeheimnist wurde, als daß sie ihr von Natur aus innewohnte. Zur Lösung der Frage haben SCHMOLLER's Ausführungen denn auch kaum irgend etwas beitragen können¹.

Eine eingehende und scharfe Kritik an dem gesamten SCHMOLLER hat G. v. BELOW in der oben (S. 1032) schon erwähnten Artikelserie geübt. Wir können speziell vom Standpunkte der kulturhistorischen Ethnologie aus nichts anderes, als daß wir dieser Kritik uns ziemlich rückhaltlos anschließen. G. v. BELOW braucht einmal die Wendung „...ein selbständiges Urteil besitzt er (SCHMOLLER) in historischen Dingen im Grunde nicht“². Das Urteil wird bei dem Gedanken an die Autorität, die SCHMOLLER's Namen innewohnt, manchem hart erscheinen. Indes sind auch wir der Meinung, daß G. v. BELOW damit kaum zuviel gesagt hat. Und so glauben wir, daß in der Tat die alte historische Schule in der Nationalökonomie historischer war als die jüngere, insofern sie von SCHMOLLER und Gesinnungsgenossen fortgeführt sein soll. SCHMOLLER's Methode, soweit wenigstens besonders die ethnologischen Wirtschaftsverhältnisse miteinbezogen werden, ist keine historische, sondern keine andere als die psychologisch-evolutionistische. Daß letztere aber keineswegs echten Historismus, sondern nur einen Pseudo-Historismus verkörpert, haben wir bereits (siehe S. 976f.) ausgesprochen.

Die kritischen Auseinandersetzungen G. v. BELOW's zu SCHMOLLER's Stellungnahme den sogenannten „Gesetzen“ der Geschichte³, COMTE und SPENCER⁴, der Mutterrechtstheorie⁵ etc. gegenüber, können wir nur Wort für Wort unterschreiben. Nur daß wir heute, wo wir gelernt, auch die „Geschichtslosen“ geschichtlich zu behandeln, noch weit besser die Mutterrechtstheorien in die rechten Schranken zu weisen vermögen.

Zu denen, die sich mit BÜCHER's Methode einverstanden erklären, gehört auch E. SCHWIEDLAND. So glaubt er, daß trotz aller Kritik an BÜCHER — SCHWIEDLAND hat hier besonders die von uns oben (S. 1030) schon herangezogene kritische Untersuchung von WODON „Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif“ im Auge — dieser ein Bild von dem primitiven Wirtschaftsleben entwirft, „das bisher durch keine bessere plastische Gesamtdarstellung ersetzt ist“⁶.

Wie bei französischen bzw. belgischen Nationalökonomien und Soziologen die alte Dreistufenlehre sich bis in die neueste Zeit hinein in ungetrübter

¹ Vgl. auch, wie G. v. BELOW bereits mit Recht SCHMOLLER's Behandlung der Mutterrechtstheorie, seines Lieblingsthemas, als „direkt unwissenschaftlich“ bezeichnete („Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, VII [1904], S. 160).

² A. a. O., S. 162.

³ A. a. O., S. 148ff.

⁴ A. a. O., S. 156 und an anderen Stellen.

⁵ A. a. O., S. 160ff.

⁶ E. SCHWIEDLAND, „Einführung in die Volkswirtschaftslehre“. Erweiterte Neuauflage, Wien 1910, S. 29. Wie E. SCHWIEDLAND mit den HAHN'schen Theorien sympathisiert, erhellt aus seiner jüngsten Publikation „Anfänge und Wesen der Wirtschaft“, Wien-Leipzig 1917, S. 11, 14f.

Reinheit erhalten konnte, zeigt uns gut GUILL. DE GREEF in seiner Arbeit „La sociologie économique“¹. Er legt daselbst die Stufentheorien von KOVALEWSKY und LEVASSEUR vor und läßt hinreichend deutlich hervortreten, in wie hohem Grade deren Konstruktionen seine Sympathien erworben haben. In bezug auf KOVALEWSKY beruft sich G. DE GREEF auf dessen „Coup d'œil sur l'évolution du régime économique et sa division en périodes; brochure extraite du Devenir social“² und bemerkt zunächst, daß nach ihm alle Veränderungen innerhalb der ökonomisch-wirtschaftlichen Ordnung vom Anwachsen der Volkszahl abhängig seien³. Das größte Territorium benötigen die „peuples chasseurs et pêcheurs“⁴. G. DE GREEF fährt dann fort: „KOVALEWSKY expose ensuite très bien comment les peuples chasseurs et pêcheurs deviennent pasteurs, puis agricoles“⁵.

G. DE GREEF sieht in KOVALEWSKY's Darlegungen eine „admirable description de l'évolution de la propriété...“⁶.

In einer Anmerkung auf S. 76 läßt G. DE GREEF die Theorie von LEVASSEUR folgen, die sich im wesentlichen mit derjenigen von KOVALEWSKY deckt. „D'après le savant économiste, on peut distinguer cinq stades dans l'évolution économique; ils correspondent aux cinq étapes atteintes par la population au point de vue de sa densité:

1° Période sauvage ou de la chasse:...

2° Période nomade:...

3° Période agricole:...

4° Période industrielle:...

5° Période commerciale ou d'importation des produits agricoles payés par des produits industriels:...”

An einer früheren Stelle dieser Arbeit (S. 642ff.) habe ich bereits darlegen können, mit welch treffenden Worten schon KNIES die sogenannten Wirtschaftsgesetze abgetan hat. Eine wertvolle Untersuchung über das gleiche Problem besitzen wir von dem bekannten Nationalökonom FR. J. NEUMANN⁷. Exakte Gesetze im naturwissenschaftlichen Sinne sind auch nach ihm auf wirtschaftlichem Gebiete nicht vorhanden⁸, und bei dem, was man wohl versucht sein könnte, als Gesetze anzusehen, könne nur „von regelmäßig zu erwartenden Vorgängen oder von regelmäßig zu erwartenden Tendenzen die Rede sein“⁹. In ähnlicher Weise wie NEUMANN's Arbeit nimmt unter den Abhandlungen, die vonseiten der Historiker zur Abwehr gegen die Übergriffe der

¹ Paris 1904.

² Juin 1896.

³ A. a. O., S. 70.

⁴ A. a. O., S. 71.

⁵ A. a. O., S. 72. Vgl. S. 73: „Après avoir observé que la vie pastorale ne supprime pas la chasse mais que celle-ci n'est plus la base de la structure sociale, KOVALEWSKY montre le passage insensible au stade agricole...”

⁶ A. a. O., S. 74.

⁷ „Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz.“ „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft“, XLVIII, S. 405—475. Tübingen 1892.

⁸ A. a. O., S. 435.

⁹ A. a. O., S. 464.

Naturwissenschaften und ihrer Methoden auf das Gebiet der Geschichte wie der Geisteswissenschaften überhaupt erschienen sind, G. RÜMELIN's Aufsatz „Über Gesetze der Geschichte“¹ noch immer eine bedeutende Stelle ein. Wenn RÜMELIN den Satz aufstellt, daß wir es in der gesamten Kulturgeschichte mit einem durchaus „positiven, tatsächlich gegebenen, jeder deduktiven Methode“² sich entziehenden Material zu tun haben, so gilt auch nichts anderes von der Völkerkunde einschließlich der ihr zugehörigen ethnologischen Wirtschaftsgeschichte. In der Tat hier wie dort im letzten und eigentlichsten Grunde ein positives, tatsächlich gegebenes, kurz ein historisches Material, das als solches jede naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit unbedingt ausschließt.

Die Frage nach dem objektiven Geltungswerte der Wirtschaftsstufen ist wohl durch MAX WEBER's scharfsinnige Untersuchungen über „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“³ zu einem gewissen Abschluß gebracht worden.

In unser Thema schlägt besonders hinein, was er über den Charakter der Wirtschaftsstufen sagt. Da scheidet er nun die von einer abstrakten Wirtschaftstheorie aufgestellten Wirtschaftsstufen scharf von Zeitepochen, wie sie in ihrer historischen Wirklichkeit gewesen. Jene sind vielmehr als „Ideen“ historischer Erscheinungen zu bezeichnen⁴. Wir haben es da mit Gedankenbildern, mit Utopien, mit „Idealtypen“ zu tun, die „durch gedankliche Steigerung bestimmter Elemente der Wirklichkeit“ gewonnen werden. „Für die Forschung will der idealtypische Begriff das Zurechnungsurteil schulen; er ist keine ‚Hypothese‘, aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen. Er ist nicht eine Darlegung des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen“⁵.

Daher sind die Idealtypen ständig zu korrigieren an der historischen Wirklichkeit, bzw. bei fortschreitender Erkenntnis durch neue zu ersetzen. „Die reif werdende Wissenschaft bedeutet also in der Tat immer Überwindung des Idealtypus...“ Indessen gibt es „Wissenschaften, denen ewige Jugendlichkeit beschieden ist, und das sind alle historischen Disziplinen, alle die, denen der ewig fortschreitende Fluß der Kultur stets neue Problemstellungen zuführt. Bei ihnen liegt die Vergänglichkeit aller, aber zugleich die Unvermeidlichkeit immer neuer idealtypischer Konstruktionen im Wesen der Aufgabe“⁶.

G. v. BELOW identifiziert sich im wesentlichen mit M. WEBER's Äußerungen, nach denen die verschiedenen Stufen als Idealtypen betrachtet werden, „an denen man die Zustände eines Volkes in einer bestimmten Zeit messen kann“⁷. Im übrigen ist es ganz „unmöglich, allgemein (für alle Völker gültige) Zeitepochen der Wirtschaftsgeschichte aufzustellen. Die Stufentheorien sind nur

¹ G. RÜMELIN, „Reden und Aufsätze“ (Neue Folge), 1881, Bd. 2, S. 118—148.

² A. a. O., S. 144. Vgl. S. 134, 137.

³ „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, XIX (1904), S. 22—87.

⁴ A. a. O., S. 64.

⁵ A. a. O., S. 64, 65.

⁶ A. a. O., S. 80.

⁷ G. v. BELOW, „Wirtschaftsstufen“ im „Wörterbuch der Volkswirtschaft“ (in zwei Bänden), Jena 1910, S. 1382—1384.

brauchbar, wenn man darauf verzichtet, die Wirtschaftsstufen mit Zeitepochen der Wirtschaftsgeschichte zu identifizieren.“

In bezug auf diese und auch andere prinzipielle Fragen in der Wirtschaftsgeschichte stimmt mit G. v. BELOW wesentlich P. H. PESCH, der Verfasser des auf mehrere umfangreiche Bände berechneten, materialien- und ideenreichen „Lehrbuches der Nationalökonomie“¹, überein. Das ist beispielsweise der Fall hinsichtlich der Ablehnung der wirtschaftsgeschichtlichen Gesetze², ferner in bezug auf die Stellungnahme zu LAMPRECHT's und BREYSIG's schematischen Entwicklungsstufen³, endlich in der Zurückweisung der Mutterrechtstheorien⁴. Zu bedauern ist, daß PESCH, obwohl sonst so reichlich in der Benützung ethnologischer Literatur, auch in der neueren Auflage des ersten Bandes (1914) die Arbeiten der kulturhistorischen Schule in der Ethnologie nicht herangezogen hat. Seine Darlegungen über das Mutterrecht, über die Anfänge des Staates (S. 160 ff.) usw. hätten bereits reichen Gewinn daraus ziehen können. Auch zu HAHN's Theorien, speziell zu dessen Nomadentheorie würde er sich alsdann wohl kaum bloß referierend verhalten haben, wie er es jetzt tatsächlich noch tut⁵. Er gehört dann ferner zu jenen, die meines Erachtens noch zu wenig unterscheiden zwischen Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftslehre bzw. Wirtschaftssystem. PESCH spricht von den „Gefahren“, welche die einseitige historische Methode, wie sie speziell in der neueren historischen Schule der deutschen Nationalökonomie entwickelt sei, in sich berge⁶. Ich sehe nicht ein, welche Gefahren eine exakte historische Forschung, wo und wie immer, haben könnte, solange es sich um nichts weiteres handelt, als um die Herausarbeitung des wirklichen Werdeganges von geschichtlichen, hier von wirtschaftsgeschichtlichen Tatsachen. Denn die Geschichtsforschung, denke ich, hat zunächst ihrem Wesen nach nichts anderes zu tun, als die vollen Tatsachen in ihrem räumlichen, zeitlichen und kausalen Zusammenhange herauszustellen. Nicht darin, daß die neuere historische Schule in der deutschen Nationalökonomie, wenn Wirtschaftsgeschichte treibend, exklusiv historischen Prinzipien folgt, gründen die „Gefahren“, von denen PESCH spricht, sondern diese liegen vielmehr in der Hinneigung zum Evolutionismus beschlossen, wie ich sie speziell in bezug auf SCHMOLLER oben (S. 1032 f.) aufgezeigt habe. Daß nun auch PESCH diesen Entwicklungsgang der neueren historischen Schule in der deutschen Nationalökonomie nicht übersieht, gibt er zu erkennen, wenn er schreibt, „...daß man diese neuere Richtung wohl als positivistisch und evolutionistisch bezeichnen zu dürfen glaubte“⁷. Es sieht aber dann trotzdem nach einem Mißverständnis aus, wenn PESCH bemerkt, daß man auf diesem Wege (d. h. auf dem der einseitig historischen

¹ Bd. 1: „Grundlegung“, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1914 (1. Aufl. 1905); Bd. 2: „Allgemeine Volkswirtschaftslehre“, I. Wesen und Ursachen des Volkswohlstandes, ebenda, 1909.

² Bd. 1, S. 101 ff.

³ A. a. O., S. 104 ff.

⁴ A. a. O., S. 150 ff.

⁵ Bd. 2, S. 16.

⁶ Bd. 1, S. 539.

⁷ A. a. O., S. 539.

Untersuchung der wirtschaftlichen Tatsachen) zu einem Volkswirtschaftssystem nicht gelange¹. Meines Erachtens nämlich kann sie das nicht nur nicht, sondern sie soll es auch nicht, sondern, um dahin zu gelangen, darin stimme ich PESCH vollkommen bei, muß sich manches, wie philosophische und positive Betrachtung, induktive und deduktive, analytische und synthetische Methode, miteinander verbinden². Insofern liegt auch bei K. MENDER ein richtiger Gedanke vor, wenn er spottet über die Versuche der historischen Schule, mit exklusiv historischer Arbeit doch zu einer politischen Ökonomie (zu einem Volkswirtschaftssystem) gelangen zu können³. Freilich tritt dabei eine gröbliche Unterschätzung von Wert und Wesen der rein historischen Wirtschaftsforschung in MENDER's Ausführungen zutage.

Eine erfreulich klare Scheidung zwischen historischer Wirtschaftsforschung und praktischer Wirtschaftslehre wird von G. BRODNITZ in seinem lehrreichen Artikel „Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte“ vorgenommen. Nachdem jahrzehntelang die Pflege der Wirtschaftsgeschichte in Deutschland in hohen Ehren gestanden, drohe neuerdings eine gegen sie gerichtete Opposition stets mehr um sich zu greifen⁴. Auf diese Gefahr sei um so mehr hinzuweisen, als das Ausland (Nord-Amerika, England und Frankreich) entschieden Neigung verrate, sich unsere Vorarbeiten zunutze zu machen und, auf sie gestützt, uns zu überflügeln⁵. Dem müsse aber unbedingt vorgebeugt werden, und als wirksames Mittel zur Erreichung dieses Zieles, schlägt BRODNITZ vor, eine bessere reinlichere Trennung zwischen Wirtschaftsgeschichte und historisch fundierter Theorie vorzunehmen⁷. Dieser Vorschlag wird dann näherhin begründet mit Momenten, die einesteils der Sache selbst entnommen, anderseits aus dem Interesse der Schüler abstrahiert werden. Abschließend weist er dann auf die unbestrittene Lehrhaftigkeit der Kirchen- wie der Kunst- und Literaturgeschichte hin und fragt: „Sollen wir zur Wirtschaftsgeschichte nicht das gleiche Zutrauen hegen dürfen?“ — Viele Unklarheiten, Mißverständnisse und Polemiken hätten wohl vermieden werden können, wenn die hier herausgestellte, an sich elementare und selbstverständliche Scheidung schon früher mehr beachtet worden wäre. Man sieht aber, wie auch hier nur die streng historische Erforschung des Gegenstandes die entsprechende Voraussetzung für jedes weitere Theoretisieren bilden kann, und die Wahrung dieses Verhältnisses muß ganz besonders auch hinsichtlich ethnologischer Wirtschaftsforschung unter allen Umständen gefordert werden.

Wenn es sich darum handelte, die Interessen der historischen Prinzipien zu wahren, so hat E. MEYER in den letzten Jahrzehnten stets mit in den vor-

¹ A. a. O.

² A. a. O., S. 547.

³ K. MENDER, „Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie“. Wien 1884.

⁴ „Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik“, III. F., Bd. 40, Jena 1910, S. 145—161.

⁵ A. a. O., S. 145 ff.

⁶ A. a. O., S. 147. BRODNITZ weist das im einzelnen besonders nach für Nord-Amerika (S. 148 f.) und für England (S. 150 ff.). In England datiere der Umschwung seit 1894 (S. 152).

⁷ A. a. O., S. 157.

⁸ Daß z. B. auch die Geschichte des Rechtes längst neben der systematischen Rechtslehre als zurecht bestehe, hatte BRODNITZ schon früher erwähnt (a. a. O., S. 155).

dersten Reihen der Kämpfenden gestanden. So hat er bereits im Jahre 1895 in einem Vortrage „Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums“¹ zu E. BÜCHER's „Entstehung der Volkswirtschaft“² Stellung genommen; die historische Wirklichkeit bestätige weder BÜCHER's „Gesetze der Entwicklung“ noch rechtfertige sie BÜCHER's Verfahren, dem gesamten Altertum nur eine „Hauswirtschaft“ zuzugestehen.

Was im übrigen speziell E. MEYER's Beurteilung der Bedeutung der Wirtschaft im Gesamtbereich der Kultur betrifft, so entspricht sie ganz seinen bekannten Prinzipien vom historischen Leben, und wir stimmen hier seinen Ausführungen gerne zu. Nachdem er die Bedeutung des Persönlichen für die Geschichte der Religionen, der Literatur etc. hervorgehoben, fährt er fort: „Das gleiche gilt auch vom Wirtschaftsleben, das nach einer modernen Theorie der eigentliche Träger der geschichtlichen Erscheinungen sein und nach ewigen ehernen Gesetzen, ohne Möglichkeit einer individuellen Wirkung, verlaufen soll. Freilich strafen die Vertreter dieser Theorie selbst sie durch ihr Handeln Lügen. Denn sie verkünden nicht nur ihre Wirtschaftslehre und werben für sie Anhänger, sondern sie organisieren sie als eine Macht und versuchen, in den Verlauf des Prozesses selbständig lenkend einzugreifen; und dieser Prozeß ist, aller theoretischen Formulierung zum Trotz, auch für ihre eigene Anschauung und politische Tätigkeit nicht ein notwendiges Naturereignis, sondern ein vom menschlichen Willen gesetzter Zweck, der durch dieselben Mittel verwirklicht werden soll, welche bei allem geschichtlichen Handeln angewandt werden. Tatsächlich ist denn auch das Wirtschaftsleben keineswegs lediglich von natürlichen Bedingungen und allgemeinen Faktoren abhängig, sondern es erhält seine Gestaltung durch die Tätigkeit einzelner, durch den Volkscharakter, durch die Einwirkung der kulturellen Faktoren (z. B. der Fortschritte der technischen Wissenschaft) und in allererster Linie durch die Wirkung der politischen Verhältnisse; und diese Gestaltung wird dann wieder zu der wirkenden Ursache seiner weiteren Entwicklung“³.

¹ Vortrag, gehalten 1895. Veröffentlicht in „Kleine Schriften“, Halle 1910, S. 81 ff.

² Vgl. oben S. 1021 ff.

³ E. MEYER, „Geschichte des Altertums“, Bd. I, 1. Hälfte: Einleitung, Elemente der Anthropologie. 3. Aufl., Stuttgart und Berlin 1910, S. 195—196. Vergleiche auch die Darlegungen bei H. RICKERT („Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, Freiburg 1899, S. 60, 61), die gut dartun, daß die Geschichte nicht in bloße Wirtschaftsgeschichte aufgehen kann und darf. — Bekannt ist E. MEYER's schiefer Standpunkt hinsichtlich der Bedeutung der Naturvölker für die Geschichtsforschung. Wir können uns hier nur andeutungsweise dazu äußern. Nach E. MEYER richtet sich das historische Interesse nach der historischen Wirksamkeit der Völker; weil diese aber den Naturvölkern abgehe, so fehle auch für den Historiker die Veranlassung, sich eingehender mit ihnen zu befassen (vgl. „Zur Theorie und Methodik...“, S. 47). Die gute Antwort, die RATZEL („Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive“, „Historische Zeitschrift“, XCIII [1904], S. 1 ff.) bereits darauf gegeben, kann heute vom Standpunkte der kulturhistorischen Ethnologie aus noch bedeutend verstärkt werden. Nachdem nämlich heute von dieser Seite her gezeigt worden ist, daß gegenwärtig noch bei den Naturvölkern in voller Lebendigkeit existierende Kulturkreise mit zu den Unterschichten gehören, auf welchen die alten Kulturen sich aufbauen, und nachdem sich ferner herausgestellt hat, daß die gesamten viehzüchterischen Nomadenvölker zu den kulturhistorisch wirksamsten Faktoren der Menschheit zählen, geht es ganz gewiß nicht mehr an, dem historischen Interesse so enge Grenzen zu ziehen, wie E. MEYER

Wir haben schon früher einmal erwähnt (vgl. oben S. 639f.), daß vom Standpunkte der Prähistorik und der indogermanischen Urgeschichtsforschung aus das Bekenntnis zu einer wirtschaftlichen Fortentwicklung im Sinne der Dreistufenlehre besonderen Schwierigkeiten nicht begegnete, und daher so gerichtete Anschauungen sich in diesen Forschungskreisen lange und allgemein erhalten konnten¹. Zu einer Änderung der Stellungnahme auch in diesen Kreisen wirkten dann seit den neunziger Jahren folgende drei Gründe mehr oder weniger zusammen. Erstens sieht man deutlich, wie der seit jener Zeitwende von Geographen und Ethnologen mit immer mehr Systematik gegen die alte Dreistufenlehre geübte Kampf seine Wellen auch auf das Gebiet der indogermanistischen Urgeschichtsforschung hinüberschlägt. Zweitens trat mit stets größerer Bestimmtheit zutage, daß auch die indogermanische Urzeit, soweit immer nur erschließbar, bereits Anfänge, wenn auch primitive Anfänge des Ackerbaues kannte. Drittens ist klar, daß solche Gedanken einen um so empfänglicheren Boden finden mußten, je mehr in den letzten Jahrzehnten besonders das Bestreben um sich griff, die Kultur, auch die Urkultur der Indogermanen möglichst hoch zu stellen.

Eine Polemik gegen die Annahme, daß die Indogermanen sich auf dem Wege über die Viehzucht zum Ackerbau entwickelt hätten, eine Annahme, die noch SCHRADER vertreten, eröffnete H. HIRT in einem Artikel, betitelt: „Der Ackerbau der Indogermanen“². Indem er sich auf E. GROSSE³ und K. v. DEN STEINEN⁴ beruft, kämpft er zunächst gegen das alte Schema von den drei Stufen. Der schon erwähnten SCHRADER'schen Annahme gegenüber spricht er alsdann sogar von der Möglichkeit, daß der Ackerbau eventuell auch bei den Indogermanen älter sei als die Viehzucht⁵.

In bezug auf die in Rede stehenden Fragen entwickelt P. KRETSCHMER⁶ ähnliche Anschauungen wie H. HIRT. Die alte Dreistufenlehre, obschon bereits zu einer *fable convenue* geworden, stellt er als überwunden hin⁷. Die Wirtschaftsform ist dann nach ihm so sehr „von den Bodenverhältnissen und anderen geographischen Faktoren“ abhängig, daß ein Schema für die mensch-

cs tut. Den einzig richtigen Standpunkt demgegenüber sehen wir bei BERNHEIM ausgesprochen: „Ganz unbedingt ablehnen müssen wir aber jene beschränkende Anschauung, welche gewisse Zeiten und Völker als unhistorische gänzlich von der wissenschaftlichen Betrachtung ausschließen will“ („Lehrbuch der historischen Methode“, 5. u. 6. Aufl., 1914, S. 46). Ein eingehenderes Studium der Arbeiten der Vertreter der kulturhistorischen Schule in der Ethnologie würde auch wohl G. v. BELOW („Die deutsche Geschichtschreibung...“, 1916, S. 120f.) veranlassen können, seinen Darlegungen über das Verhältnis der Ethnographie (Ethnologie) zur Geschichte und die Bedeutung der ersteren Wissenschaft für die letztere eine merklich andere Formulierung zu geben.

¹ Vergleiche, wie E. HAHN noch jüngstens bemerkte, daß die von ihm erwiesene Unhaltbarkeit der alten Dreistufenlehre gerade vonseiten der Prähistoriker die deutlich ausgesprochene Anerkennung noch immer nicht gefunden habe („Zeitschrift für Ethnologie“, XLVII [1915], S. 258).

² „Indogerman. Forschungen“, V (1895), S. 395—402.

³ „Die Anfänge der Kunst“, 1894, S. 36 ff.

⁴ „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens“, 1884, S. 200 ff.

⁵ A. a. O., S. 398.

⁶ P. KRETSCHMER, „Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache“. Göttingen 1896,

⁷ A. a. O., S. 70.

liche Kulturentwicklung aufzustellen, überhaupt nicht am Platze ist¹. Während dann für die West-Indogermanen ein wanderndes Hirtenleben allgemein keineswegs aufgewiesen werden könne², trete ein solches wohl mehr oder weniger bei den Ost-Indogermanen in die Erscheinung³.

Für sehr möglich hält es auch L. v. SCHROEDER, daß die Indogermanen „bereits eine primitive Art Feldbestellung in der Form des sogenannten Hackbaues kannten, ...“⁴.

Die Anschauung, die Heimat der Indogermanen in Europa zu suchen, ist seit einigen Jahrzehnten die entschieden vorherrschende. Wie P. SCHMIDT demgegenüber mit BREMER, J. SCHMIDT, E. MEYER und S. FEIST ihre Urheimat in Inner-Asien sucht und sie als ursprünglich zu den großen Viehzüchterfamilien gehörig hinstellt, haben wir oben (S. 987 ff.) schon gesehen. Er glaubt dann ferner, daß die Indogermanen wohl noch als ein einheitliches Gesamtvolk durch die Berührung mit dem neolithischen Ackerbauzentrum von Turkestan die Kenntnis einer primitiven Bodenbestellung schon früh gewonnen hätten⁵.

K. LAMPRECHT's Ziel war es, naturwissenschaftlich-evolutionistische Auffassung und Methode in das Gebiet der Geschichte im engeren Sinne einzuführen, wobei als großes Ziel kein anderes vor Augen schwebte, als die gesamte bisherige Geschichtswissenschaft gründlichst zu reformieren. Die gründlichste und schlagendste Kritik hat LAMPRECHT wohl durch G. v. BELOW⁶ erfahren. Dem Urteil RICKERT's⁷, daß wir es hier mit einem ganz ausgezeichneten Artikel zu tun haben, „der einige Streitfragen wohl endgültig erledigt hat“, schließen wir uns rückhaltlos an. Gestützt freilich auf die neueren Ergebnisse einer historischen Erforschung der „Geschichtslosen“ können derlei Entwicklungsschemata, wozu das von LAMPRECHT mit Vorzug gehört, mit noch grösserer Durchschlagskraft zurückgewiesen werden.

Die Methode teilt LAMPRECHT, wie ersichtlich, mit der in der Ethnologie allgemein herrschenden bzw. allgemein herrschend gewesenen. Das Neue bei ihm besteht darin, daß er in solche Betrachtungsweise die neuere Geschichte, speziell die deutsche Geschichte miteinbezieht. LAMPRECHT nennt seine Geschichte dann „Kulturgeschichte“. Der Schwerpunkt liegt in der wirtschaftlichen Entwicklung, die er in einer Weise verarbeitet, daß er nicht mit Unrecht für die materialistische Geschichtsauffassung in Anspruch genommen worden ist⁸.

¹ A. a. O., S. 71.

² A. a. O., S. 72.

³ A. a. O., S. 73.

⁴ L. v. SCHROEDER, „Arische Religion“, Bd. 1, Leipzig 1914, S. 239.

⁵ Für die Vertreter der europäischen Urheimat der Indogermanen ist es heute unerlässlich, sich mit S. FEIST auseinanderzusetzen, der eine Reihe neuer, wie mir scheint, recht schwerwiegender Bedenken gegen jene Anschauung vorbringt. (S. FEIST, „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen“, Berlin 1913. „Indogermanen und Germanen“, Halle a. S. 1914. „Archäologie und Indogermanenproblem“, „Korr.-Bl. d. Deutsch. Ges. f. Anthr., Ethnol. u. Urg.“, XLVII [1916], S. 61—68.) Vgl. auch E. MEYER, „Geschichte des Altertums“, I, 2. 3. Aufl., Stuttgart und Berlin 1913, S. 876 ff. Siehe besonders S. 890, 892, 893.

⁶ „Die neue historische Methode.“ „Historische Zeitschrift“, 81 (1898), S. 193—273.

⁷ „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, S. 69.

⁸ G. v. BELOW, a. a. O., S. 265 ff.

Unter den Ethnologen hat besonders SCHURTZ seine Anerkennung dem LAMPRECHT'schen Unternehmen gezollt. Wenn er dabei rühmend hervorhebt, daß vor allem die Arbeiten LAMPRECHT's es gewesen, „die der Wirtschafts- und Kulturgeschichte zum Sieg über die rein politische verholfen haben“¹, so geht die darin zum Ausdruck gelangende Anerkennung zu weit. Nicht um einander zu bekämpfen und eventuell zu besiegen, sollen beide, Kultur- und politische Geschichte, da sein, sondern beide sollen, die ihnen gebührende Schätzung und Pflege findend, vereint zum Siege schreiten.

Die Arbeiten BREISIG's² leiden im wesentlichen an den gleichen Fehlern wie diejenigen LAMPRECHT's. Die Kritiken, die G. v. BELOW³ und neuerdings besonders GRAEBNER⁴ an seiner Methode und speziell an seinem „Stufenbauen“ geübt, kann man nur Wort für Wort unterschreiben. Auch die Versuche ROTHACKER's⁵, BREISIG demgegenüber zu retten, können meines Erachtens daran nichts ändern. Hinsichtlich der Definition der einzelnen Wirtschaftsstufen hält sich BREISIG⁶ besonders an HAHN.

d) Die neuere kulturhistorische Schule in der Ethnologie und die ethnologische Wirtschaftsforschung.

Wir können nunmehr dazu übergehen, den Entwicklungsgang zur Darstellung zu bringen, den die ethnologische Wirtschaftsforschung unter dem Banner der kulturhistorischen Schule genommen hat. Um zur klaren Erfassung jener Entwicklung der ethnologischen Wirtschaftsforschung zu gelangen, ist es nötig, wenigstens einen ganz kurzen Überblick über die Ausgestaltung der Gesamtethnologie überhaupt zur kulturhistorischen Disziplin vorzuschicken. Naturgemäß schließen sich daran die Folgerungen, welche hieraus für die ethnologische Wirtschaftsforschung erfließen. Diese Folgerungen, welche zum Teil bereits von den Vertretern der kulturhistorischen Ethnologie gezogen wurden, denken wir dann systematisch zusammenzufassen und um einiges erweitern zu können.

Wir sind um so mehr gehalten, den bis heute entwickelten Stand der kulturhistorischen Ethnologie in seiner Gesamtheit kurz vorzuführen, weil mit zu den wertvollsten Errungenschaften der neuen Methode die Erkenntnis gehört, daß auch bei den Primitiven mannigfache Kulturkreise und Kulturschichten sich finden, denen jeweils ein bestimmter Komplex von, ursprünglich wenigstens, organisch zusammengehöriger Elemente eigen ist. Infolgedessen ist es mehr oder weniger notwendig, die einzelnen Kulturelemente, um zu ihrem vollen

¹ „Urgeschichte der Kultur“, 1900, S. 209.

² Vergleiche besonders „Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte“, Berlin 1905, und „Die Geschichte der Menschheit“. „Die Völker ewiger Urzeit.“ Bd. 1: „Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens“, Berlin 1907.

³ „Kulturgeschichte“, „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, VI (1903), S. 303—314. G. v. BELOW wird auch hier recht scharf, aber wer BREISIG's Geschreibsel einmal genossen hat, wird auch Wendungen im Sinne von „ein gewisses Quantum von Tatsachen und dann die billige geschichtsphilosophische Sauce darüber“ nicht für zu stark halten (vgl. besonders S. 309 f.).

⁴ „Methode der Ethnologie“, 1911, S. 85 ff.

⁵ „Zur Methodenlehre der Ethnologie und der Kulturgeschichtsschreibung.“ „Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. u. Soziol.“, XXXVI (1912), S. 85—106. Vgl. S. 102 ff.

⁶ „Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens“, S. 542.

Verständnis vorzudringen, in ihrem individuellen Kulturzusammenhange zu betrachten. Wir werden im einzelnen noch sehen, wie sich alsdann über sie ein ganz anderes Licht verbreitet, als wenn sie, wie es auf Grund evolutionistischer Voraussetzungen so sehr beliebt und viel geübt gewesen, isoliert behandelt und eventuell noch auf geradlinige Entwicklungsreihen gebracht werden..

Es ist schon früher (siehe oben S. 980) die Rede davon gewesen, wie RATZEL als der Begründer zweier moderner Wissenschaften, der Anthropogeographie und der kulturhistorischen Ethnologie, gefeiert wird. Sein Hauptverdienst in letzterer Hinsicht liegt darin, daß er unermüdlich dahin gewirkt hat, die gesamte völkerkundliche Forschung der Geschichte im landläufigen Sinne anzugliedern. So schreibt er: „Es ist eine allgemeine Kulturgeschichte denkbar, die einen erdbherrschenden Standpunkt einnimmt, weil sie die Geschichte der Verbreitung der Kultur durch die ganze Menschheit hin überschauen will. ... Die Zeit ist nicht mehr fern, wo man keine Weltgeschichte schreiben wird, ohne die Völker zu berühren, die man bisher als ungeschichtlich betrachtete, weil sie keine geschriebenen oder in Steine gemeißelten Nachrichten hinterlassen haben¹.“

Aber RATZEL will kein einseitiges Opfer; er will nicht nur, daß die Geschichte durch Hereinbeziehung der gesamten prähistorischen und ethnologischen Forschung zur wirklichen Universalgeschichte sich erweitere, sondern er will auch, daß jene Forschungszweige von der Historie im engeren Sinne etwas Wichtiges lernen, die historische Anschauung nämlich, oder wie RATZEL sich ausdrückt, die historische Perspektive².

Aber nicht nur der Theorie nach, sondern auch in der Praxis hat RATZEL, insofern nämlich er der Schöpfer der Migrationstheorie geworden ist, der kulturhistorischen Ethnologie die Bahn eröffnet.

Wenn RATZEL auch als Anthropogeograph dem Boden eine große, ja manchmal gewiß zu große, gestaltende Kraft in bezug auf die menschlichen Kulturelemente zuschreibt, und aus solchen Betrachtungen ihm die „geographischen Provinzen“ entstehen, so verkennt er doch auch anderseits keineswegs die spezifisch menschlichen Seiten in der Kultur, die trotz allen äußeren geo-

¹ „Völkerkunde“, I, 2. Aufl., S. 4, 5. Vgl. die oben (S. 1038) von uns schon erwähnte Abhandlung „Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive“, in der RATZEL diese Anschauungen am eingehendsten und besten verteidigt. Siehe auch, wie E. OBERHUMMER sich im gleichen Sinne äußert: „Die historische Geographie erweitert aber auch die bisher allzusehr auf einen kleinen Kreis von Kulturvölkern beschränkte ‚Weltgeschichte‘, indem sie alle Völker, Staaten und Wohnplätze des Erdballs ohne Rücksicht auf das größere oder geringere Maß ihrer Kultur... in den Kreis ihrer Betrachtung zieht.“ („Die Aufgabe der histor. Geogr.“, Verh. d. IX. D. Geographentages in Wien 1891, S. 250.)

² Er eifert dabei mächtig gegen die Willkürlichkeiten, wie die LAVELEYE, BÜCHER, MAINE und MORGAN sich dieselben haben zuschulden kommen lassen, des historischen Sinnes und eines entsprechenden methodischen Verfahrens mehr oder minder bar. „Der eine nimmt seine Analogien aus Afghanistan, der andere aus Indien, Amerika oder Neuseeland, wo er sie eben findet, keiner fragt, ob das nicht vielleicht dazu führe, den Keim mit der Blüte zu vergleichen. Es ist also im tiefsten Grunde ein Mangel an geschichtlicher, d. h. der Zeitfolge und dem Zeitabstand Rechnung tragender Auffassung derjenigen Erscheinungen, die sich nicht von vornherein geschichtlich aneinandergereiht zeigen.“ „Historische Zeitschrift“, Bd. 93 (1904), S. 40.

graphischen Faktoren doch ihrerseits vielfach und immer wieder zum Durchbruch kommen. Und wir sehen, daß RATZEL, wenn er auf diese Dinge zu sprechen kommt, auch ganz gut weiß, daß er spezifisch geographisches bzw. anthropogeographisches Gebiet überschreitet und das der eigentlichen Ethnographie betritt. Und in dieser Erkenntnis nun, daß die äußeren Naturbedingungen die Kulturelemente keineswegs ausschließlich bestimmen, lag für RATZEL eine wichtige und folgeschwere Erkenntnis beschlossen. Er sah nämlich, daß bei Völkern, die gegenwärtig räumlich mehr oder weniger von einander entfernt wohnen, in der Form übereinstimmende Kulturelemente vorhanden waren, die er, weil sie sich weder aus der Natur des Gegenstandes noch aus dem Material, aus dem sie hergestellt sind, erklären, allen elementargedanklichen Theorien entgegen auf historische Verwandtschaft zurückführen zu müssen glaubt. Die alte Raum- und Zeitfurcht müsse überwunden und den hier unzweifelhaft weitreichenden Kulturbeziehungen nachgegangen werden. Es waren der Stäbchenpanzer¹ und der (westafrikanisch-melanesische) Bogen, also Gegenstände der materiellen Kultur, in bezug auf welche RATZEL zuerst derlei Beobachtungen machte. Die Stäbchenpanzer fand er nicht nur in bestimmten Teilen der Südsee, sondern auch über Japan, die Aleuten bis zum westlichen Nord-Amerika verbreitet. Der westafrikanische Bogen hatte sein Gegenstück im melanesischen. Hinsichtlich der letzteren Entdeckung schreibt er: „Die Ähnlichkeit einer Kassai-form (Süd-Kongo) mit einer der beiden Neu-Guinea-Formen muß jedem Beobachter sich aufdrängen. Ich suchte sie zuerst als eine äußere abzulehnen, doch kann es bei reiflicher Erwägung dabei nicht bleiben. Es ist etwas Tieferes in dieser so auffallenden Ähnlichkeit, die nicht bloß auf einem Grunde ruht, und eine genauere Prüfung kann nicht umgangen werden².“ Der Schluß auf historische Verwandtschaft bei einzelnen Gegenständen auf Grund der Übereinstimmung in der Form, oder kurz Auffindung und Verwertung des Formkriteriums geht somit auf FR. RATZEL zurück. Er wurde damit, wie gesagt, der Schöpfer der Migrationstheorie und Gegner der Lehre vom Elementargedanken wenigstens in seiner absoluten Geltung³.

Mehr oder weniger im Sinne des RATZEL'schen Gedankens sind einzelne monographische Arbeiten von H. SCHURTZ⁴, K. WEULE⁵, L. FROBENIUS⁶, B. ANKER-

¹ „Über die Stäbchenpanzer“, Sitzungsbericht der K. bayr. Akademie der Wissenschaften, Hist. Kl., 1886, 2.

² FR. RATZEL, „Die afrikanischen Bögen. Ihre Verbreitung und Verwandten“. Bd. XIII, Abh. d. philos.-histor. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Nr. III, Leipzig 1891, S. 293—346. Vgl. hier S. 334.

³ Eingehendere Erörterungen über RATZEL's Stellung zu dem historischen Prinzip der kulturellen Beziehung (Entlehnung) und dem psychologischen des BASTIAN'schen Elementargedankens finden sich besonders auch im zweiten Teil seiner „Anthropogeographie“, Stuttgart (1891), und in einem Artikel „Die geographische Methode in der Ethnographie“, „Geographische Zeitschrift“, III (1897), S. 268—278. Daß RATZEL's Gedanken, denen freilich die systematische Durcharbeitung auch noch abging, gerade im Kreise engerer Fachgenossen nichts weniger als begeisterte Aufnahme fanden, dafür sei beispielsweise auf G. KOLLM's Besprechung von RATZEL's „Anthropogeographie“, II, verwiesen, die in der „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin“, XXVI (1891), S. 465—478, erschienen ist.

⁴ „Das Wurfeisen der Neger“, Leiden 1889.

⁵ „Afrikanische Pfeile“, Leipzig 1899.

⁶ „Afrikanische Bautypen“, 1894.

MANN¹ und W. FOY² gehalten. Wie ersichtlich, beschäftigen sich sämtliche Abhandlungen mit Gegenständen der materiellen Kultur.

Das Verdienst, zum erstenmal mit dem Versuch hervorgetreten zu sein, nicht bloß die Verwandtschaft eines Kulturelementes, sondern ganze Kulturkomplexe herausgearbeitet zu haben, gebührt L. FROBENIUS³. RATZEL's Formkriterium und Migrationstheorie erhielten dadurch entsprechende Erweiterungen im Quantitätskriterium und in der Kulturkreislehre. Was FROBENIUS dann vorzüglich auch auf Grund der Vergleichung von Gegenständen der materiellen Kultur erarbeitet, das ist besonders der geschlossene „westafrikanische Kulturkreis“, den er als den malajo-nigritischen bezeichnet. Dieser „kam im Bambus-Lande als Fischer- und Inselkultur zur Welt“⁴. Erhielt aber von der Südsee nach Afrika verpflanzt sein afrikanisches Gepräge, wurde kontinental. In den Ergebnissen seiner Studie sieht FROBENIUS einen Triumph der Museumswissenschaft⁵. Im übrigen aber läßt diese Arbeit von FROBENIUS ebenso wie die 1900 unter dem Titel „Die Kulturformen Ozeaniens“⁶ erschienene in bezug auf die angewandte Methode mancherlei zu wünschen übrig. Bekannt ist, wie FROBENIUS später bald wieder in die alten Methoden zurückgefallen ist und von seinen im kulturkreistheoretischen Sinne gehaltenen Arbeiten bemerkt, daß ihm diese heute teilweise recht leid tun⁷.

Alle bisherigen Versuche, den kulturhistorischen Gedanken in der Ethnologie zur Anwendung zu bringen, werden dann bei weitem übertroffen durch zwei Vorträge von F. GRAEBNER und B. ANKERMANN, welche dieselben in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft am 19. November 1904 gehalten haben; GRAEBNER sprach über „Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien“⁸ und ANKERMANN über „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika“⁹. Hier wird das Problem durchaus bewußt und klar in seiner historischen Bedeutung erfaßt, und zwar nicht bloß „die Beziehungen von Erscheinung zu Erscheinung, sondern von Kultur zu Kultur“¹⁰ werden als letztes Ziel derartiger Untersuchungen hingestellt.

Die Ergebnisse der GRAEBNER'schen Untersuchungen waren alsdann in kurzer Zusammenfassung folgende: Für den australischen Kontinent stellte er neben zwei negritischen Schichten¹¹ die beiden derzeit den Kontinent beherrschenden Kulturen heraus, einerseits die westpapuanische (mit vaterrechtlichem

¹ „Die afrikanischen Musikinstrumente“ („Ethnolog. Notizblatt“, III [1901], S. 1—139).

² „Der schemelartige Kokosnußschaber“ („Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien“, XXXIV [1904], S. 112—154).

³ „Der Ursprung der afrikanischen Kulturen“, Berlin 1898.

⁴ A. a. O., S. 300.

⁵ A. a. O., S. 301.

⁶ „Petermann's Mitteilungen“, XLVI (1900).

⁷ „Zeitschrift für Ethnologie“, XXXVII (1905), S. 88. Vergleiche die eingehende Kritik, die GRAEBNER in seiner „Methode der Ethnologie“, Heidelberg 1911, S. 98 ff., an FROBENIUS geübt hat.

⁸ „Zeitschrift für Ethnologie“, XXXVII (1905), S. 28—53.

⁹ A. a. O., S. 54—90.

¹⁰ F. GRAEBNER, a. a. O., S. 28.

¹¹ A. a. O., S. 39 ff.

Totemismus¹⁾ und die ostpapuanische (die mutterrechtliche Zweiklassenkultur²⁾). Die letztere Kultur tritt in reinerer Form mit Geheimbünden der Männer und Maskentänzen besonders im östlichen Melanesien auf. Auch die westpapuanische Kultur reicht in die weitere Südsee hinein. Hier selbst aber (besonders auf Neu-Guinea) werden die beiden letztgenannten Kulturen von einer höheren, die wesentlich Landkultur³⁾, und der Bogen und Pfeil eigentümlich sind⁴⁾, überlagert. Dazu treten eine südliche und nördliche polynesische Kultur⁵⁾. Nach den australischen und Südseeverhältnissen ist die ethnologische Altersfolge deutlich folgende: Die ältere negritische (tasmanische) und die jüngere negritische Schicht (mit der charakteristischen Waffe des Bumerangs, in kompakteren Formen in Süd-Australien noch anzutreffen), die westpapuanische (Verbreitungsgebiete sind das westliche Australien, die Randgebiete des Kontinents mit Ausnahme gewisser Teile im Osten, östliche Gebiete Neu-Guineas, Melanesiens, wo die Kultur von der ostpapuanischen durchbrochen erscheint), die melanesische Kultur (hauptsächlich auf dem Festland von Neu-Guinea verbreitet), die proto-(süd-)polynesische und die nordöstliche polynesische Kultur.

Wenn ANKERMANN bei seiner Untersuchung so wie GRAEBNER auch von kulturhistorischen Gesichtspunkten ausging, so war er sich dabei doch des Unterschiedes der Lage wohl bewußt, hier Kontinent, dort insulare Gliederung. Hievon abgesehen konnte er im übrigen selber schon das gute Harmonisieren seiner Ergebnisse mit denen GRAEBNER's hervorheben. ANKERMANN führt RATZEL und FROBENIUS weiter fort und gelangt dazu, folgenden Ausspruch RATZEL's bestätigen zu können: „Fast ganz Afrika erscheint uns zuletzt als ein einziges großes Gebiet mehr oder weniger abgeschwächter asiatischer Anklänge⁶⁾.“ ANKERMANN fügt dem gewiß bedeutungsvoll an: „Was hier nur in bezug auf den Bogen gesagt ist, kann ohne Bedenken ganz allgemein ausgesprochen werden⁷⁾.“ Für Afrika wird alsdann die Anwesenheit nachfolgender Kulturschichten zugleich mit Hinweisen auf die entsprechenden Parallelen in Australien und der Südsee festgestellt:

1. Die negritische, die sich in der Hauptsache mit der ältesten australischen Kultur deckt;

2. die westafrikanische, die der ostpapuanischen entspricht, aber auch jüngere Elemente enthält und höchstwahrscheinlich aus Indonesien stammt;

3. eine Schicht, die vielleicht mit dem westpapuanischen Kulturkreis zusammenhängt; stammt vermutlich gleichfalls aus Indonesien;

4. eine Schicht, die Analogien in Vorder-Indien hat; hauptsächlich im westlichen Sudan vertreten; Heimat unbekannt;

5. eine hamitische oder altsemitische, im Sudan, Ost- und Süd-Afrika;

6. eine neusemitische (arabische), in denselben Gebieten wie die vorige⁸⁾.

¹⁾ A. a. O., S. 35 ff.

²⁾ A. a. O., S. 31 ff.

³⁾ A. a. O., S. 44.

⁴⁾ A. a. O., S. 42 ff.

⁵⁾ A. a. O., S. 47 ff.

⁶⁾ „Die afrikanischen Bögen“, S. 333.

⁷⁾ „Zeitschrift für Ethnologie“, XXXVII (1905), S. 71.

⁸⁾ A. a. O., S. 83.

Wie GRAEBNER vor allem von soziologischen Untersuchungen ausgegangen war, so führte er diese zunächst in einigen Spezialarbeiten weiter¹. Aber auch in diesen Arbeiten sieht er darauf, die Gegenstände der materiellen Kultur mit heranzuziehen. Daß eine restlose Aufteilung derselben an die einzelnen Kulturkomplexe noch nicht gelingen will, findet GRAEBNER angesichts der vielfachen Mischung der sozialen Systeme mit Recht begreiflich, denn „jede Verschiebung von Stämmen, jede Mischung der Systeme wird naturgemäß auch eine Verschiebung in den Grenzen, eine Vermischung und gegenseitige Durchsetzung der materiellen Kulturen zur Folge haben“². Trotzdem kann GRAEBNER konstatieren, daß die Beziehungen, wie sie sich aus der Verbreitung der sozialen Systeme ergeben, in der Verbreitung anderer Kulturerscheinungen Parallelen haben³.

Im Jahre 1909 lieferte er dann eine umfassendere Untersuchung über Charakter und Verbreitung der melanesischen Bogenkultur über die ganze Erde hin⁴. Um den richtigen Hintergrund zu gewinnen, „auf dem sich der bezeichnete Komplex in Bestand und Verbreitung mit voller Schärfe abhebt“⁵, wirft GRAEBNER einen Blick zurück auf die früher schon erörterten Kulturverhältnisse der Südsee. Hierbei kann einem Erfordernis, das nach GRAEBNER der kulturhistorischen Forschung als Ziel vorschwebt, nämlich der Erfassung der erst mehr nur geahnten Kulturen bzw. Kulturkreise in allen ihren Äußerungen als lebendiges Ganze⁶, schon bedeutend besser genügt werden. In der „Übersicht über die Kulturen der Südsee“⁷ werden der ethnologischen Altersfolge entsprechend behandelt: 1. Die altaustralischen Kulturen⁸, 2. die totemistische Kultur⁹, 3. die Kultur des mutterrechtlichen Zweiklassensystems¹⁰, die melanesische Bogenkultur¹¹, die polynesische Kultur¹². Dem Titel der Arbeit gemäß bestand GRAEBNER's Hauptaufgabe in der möglichst exakten und vollständigen Herausarbeitung der melanesischen Bogenkultur. Nachdem das geschehen, geht er den Verwandtschaftsbeziehungen derselben außerhalb der Südsee nach und findet solche in Süd-Ostasien¹³, in Afrika¹⁴, in Amerika¹⁵ und im prähistorischen Europa¹⁶.

¹ „Wanderungen und Entwicklung sozialer Systeme in Australien“, „Globus“, XC (1906), S. 181—186, 207—210, 220—224, 237—241. „Die sozialen Systeme in der Südsee“, „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, XI (1908), Heft 11.

² „Globus“, XC (1906), S. 223.

³ A. a. O., S. 240.

⁴ „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten“, „Anthropos“, IV (1909), S. 726—780, 998—1032.

⁵ A. a. O., S. 729.

⁶ „Zeitschrift für Ethnologie“, XXXVII (1905), S. 29.

⁷ „Anthropos“, IV (1909), S. 730 ff.

⁸ A. a. O., S. 730—733.

⁹ A. a. O., S. 733—739.

¹⁰ A. a. O., S. 739—744.

¹¹ A. a. O., S. 751—780.

¹² A. a. O., S. 744—750.

¹³ A. a. O., S. 998—1009.

¹⁴ A. a. O., S. 1009—1013.

¹⁵ A. a. O., S. 1013—1024.

¹⁶ A. a. O., S. 1025—1030.

Wie RATZEL bestrebt gewesen, die Völkerkunde der Geschichtswissenschaft anzugliedern, haben wir oben (S. 1042f.) eingehender erörtert. GRAEBNER schloß sich in diesem Punkte ganz RATZEL an. Aber er verfügte dabei sowohl RATZEL wie den übrigen Ethnologen gegenüber über einen Vorteil, der ihm den Weg, die Methode zu dem genannten Ziele zeigte. GRAEBNER kam nämlich vom Gebiete der Geschichte im engeren Sinne her und war somit wohl vertraut mit historischer Methode, die auf keinem Gebiet eine so vollkommene Ausbildung erfahren hat, wie auf dem genannten. Wie demgegenüber auf dem Gebiete der Völkerkunde nicht historische, sondern naturwissenschaftlich-evolutionistische Methoden herrschend geworden, darauf haben wir schon des öfteren hinweisen müssen. Und so begreifen wir, wenn GRAEBNER angesichts dieser Lage der Dinge in der Einleitung zu seiner 1911 erschienenen „Methode der Ethnologie“ schreiben konnte: „Wer jedenfalls, wie ich, von der europäischen Geschichte her zur Völkerkunde kam, dem mußte vor allem die Unmethodik, man könnte schärfer sagen Disziplinlosigkeit der jungen Wissenschaft, erschrecken. Sie hat vor allem nötig, in feste Bahnen gelenkt, methodisch eingedämmt zu werden¹.“ Und es begreift sich überhaupt, daß GRAEBNER gerade, einerseits vom Gebiete wohldisziplinierter Historie kommend, anderseits durch eine Reihe eindringender ethnologischer Arbeiten auf dem der Völkerkunde heimisch geworden, der Schreiber der „Methode der Ethnologie“ werden mußte. Das Verdienst, das GRAEBNER sich damit erworben, ist nach P. SCHMIDT ein solches, mit dem kaum ein anderes in der Geschichte der neueren Ethnologie verglichen werden kann². Dem Urteil schließe ich ganz mich an, und meine ich, es solle dieses Büchlein gewissermaßen zum Vademekum bzw. zum Katechismus der Ethnologen werden.

GRAEBNER tat den guten Griff, sich bei der Ausarbeitung der „Methode“ BERNHEIM's rühmlichst bekanntes „Lehrbuch der historischen Methode“³ zum Führer zu nehmen. Man mag im einzelnen von BERNHEIM abweichen, und, wie wir mit G. v. BELOW⁴ es tun, z. B. seine große Nachgiebigkeit den neueren sozial- und völkerpsychologischen Richtungen gegenüber beanstanden, sein Buch bleibt doch gewiß eines der umfassendsten und brauchbarsten Kompendien der historischen Methode. Daß dabei den Ethnologen die oben (S. 1039) schon erwähnte Gerechtigkeit, die BERNHEIM der Völkerkunde zuteil werden läßt, von vornherein sympathisch berühren muß, braucht nicht verschwiegen zu werden. Daß GRAEBNER im übrigen an jenen Fehlern BERNHEIM's nichts weniger als Schaden genommen, wird schon daraus deutlich, daß die Psychologie sich mit zwei schwachen (den letzten) Seiten seines Werkes begnügen muß!

Was aber GRAEBNER in seiner „Methode“ einerseits von der Historie im engeren Sinne entgegennimmt, das wird dieser anderseits reichlichst zurückgezahlt. GRAEBNER weist nämlich auf eine große Lücke hin, die das Buch besitzt. Sie bestehe darin, daß BERNHEIM, „wenigstens für den kombinatorischen Abschnitt, zu ausschließlich den auf schriftlichen Quellen beruhen-

¹ FR. GRAEBNER, „Methode der Ethnologie“, Heidelberg 1911, S. 6.

² Siehe „Anthropos“, VI (1911), S. 1036.

³ Unveränderter Abdruck der 5. und 6. Auflage, München-Leipzig 1914.

⁴ „Historische Zeitschrift“, 93 (1904), S. 95 f.

den Teil der Geschichte in den Vordergrund der Betrachtung“ stelle, „und doch“, so fährt GRAEBNER fort, „spielen auch in der europäischen Geschichte, genauer in der Kulturgeschichte, Schlußkomplexe, die ganz oder überwiegend auf dem Vergleich der unmittelbaren Zeugnisse, der von BERNHEIM sogenannten ‚Überreste‘, beruhen, keine untergeordnete Rolle¹“. In der Ethnologie aber spielen derartige ungeschriebene Quellen gerade die Hauptrolle. Wie es möglich ist, auf diesem Wege die Geschichte der „Geschichtslosen“ zur Darstellung zu bringen, das zeigt im einzelnen GRAEBNER's „Methode der Ethnologie“, und diese bildet somit die notwendige Ergänzung zu BERNHEIM's „Historischer Methode“ schlechthin.

In naturgemäßer Folge handelt GRAEBNER über die Quellenkritik (S. 7—54), dann über die Interpretation (S. 55—70) und endlich über die Kombination (S. 71—170). Es hieße den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, wollten wir hier auf den bedeutungsvollen Inhalt im einzelnen näher eingehen. Es ist die erste Methode der Ethnologie, und wenn in ihr der gesamten Ethnologie in systematischer Weise der Weg gezeigt wird, wie sie zur historischen Disziplin werden kann und muß, so gilt das alles inklusive natürlich auch für die ethnologische Wirtschaftsforschung. Dabei geht GRAEBNER in der Kritik des ethnologischen Evolutionismus so gründlich und methodisch zu Werke, daß dieser sich kaum noch jemals davon erholen dürfte².

Daß auch W. FOY mit zu den ersten gehörte, die im Sinne des kulturhistorischen Gedankens arbeiteten, habe ich oben (S. 1044) schon erwähnt. So vorbereitet, erkannte er als erster die hohe Wichtigkeit jener Vorträge von GRAEBNER und ANKERMANN und verwertete deren Ergebnisse bereits im Jahre 1906 in der ersten Auflage seines Führers durch das Rautenstrauch-Joest-Museum zu Köln. In der Folge hat er dann die neue Methode in einer Reihe von Arbeiten fördern helfen, so besonders in den von ihm im Verein mit GRAEBNER seit 1909 in zwangloser Reihenfolge erscheinenden „Ethnologica“, den bekannten Publikationen des Kölner Museums für Völkerkunde. In einem längeren Vorwort, das FOY zu GRAEBNER's „Methode“ geschrieben hat, bestimmt er den Begriff der Kulturgeschichte dahin, daß er sagt: „Die Kulturgeschichte ist die Wissenschaft von der kausalen Entwicklung alles dessen, was das geistige Leben und die äußere Lebensführung sämtlicher jetzt oder einst lebender Völker der Erde ausmacht³.“ Hierunter fällt somit auch die gesamte Ethnologie, und es hat nur einen äußeren praktischen Grund, wenn die Ethnologie sich auf die kulturhistorische Erforschung der Völker beschränkt, welche außerhalb des europäisch-vorderasiatischen Kulturkreises liegen. Die Ursache dann für die schon vielfach erörterte Erscheinung, daß es der Ethnologie so schwer wird,

¹ „Methode“, S. 3.

² Das gilt besonders von dem historisch-kritischen Teil (S. 77—104, im Abschnitt über die Kombination), wo GRAEBNER die Schäden und Willkürlichkeiten dieses ethnologischen Evolutionismus erbarmungslos bloßlegt, der glaubte und glaubt, mit der Konstruktion von Entwicklungsreihen die kulturgeschichtliche Wirklichkeit zur Darstellung zu bringen. Speziell zu diesem Teil bemerkte schon P. SCHMIDT: „Ich glaube in der Tat, daß sich der ethnologische Evolutionismus von der hier schonungslos an ihm geübten Kritik nicht mehr erholen wird.“ „Anthropos“, VI (1911), S. 1026.

³ GRAEBNER, „Methode“, S. VIII.

sich besonders in unserem Universitätsbetrieb die ihr gebührende Anerkennung und Stellung zu sichern, findet FOY vor allem in der ihr noch allgemein anhaftenden Unklarheit in bezug auf Wesen, Methode, Aufgaben und Ziele. Ihrem Wesen nach Kulturgeschichte soll die Ethnologie sich eine kulturgeschichtliche Methode zu eigen machen. Das stellt sie den übrigen, besonders den historischen Disziplinen ebenbürtig an die Seite, und so „festen Boden unter den Füßen“ gewinnend, wird sie damit „in den Kreis der altanerkannten Wissenschaften“ einrücken können (S. XV).

Zu jenen Ethnologen, welche sich besonders in den letzten Jahren ganz entschieden auf den Boden der GRAEBNER'schen Methode gestellt haben, gehört P. W. SCHMIDT. Daß trotz seiner anerkannt umfassenden linguistischen wie ethnologischen Kenntnisse, der Frucht vieljähriger unermüdlicher Forschungsarbeit, und trotz seines schon viel bewunderten kritischen Scharfsinnes und glänzenden Kombinationsvermögens, die Entwicklung zu diesem Standpunkte hin nicht eher und schneller vor sich ging, das, glaube ich, ist hauptsächlich auf den Mangel einer speziellen historischen Fachausrüstung zurückzuführen, über welche insbesondere GRAEBNER so glücklich war, von Haus aus zu verfügen. Dabei ist aber wieder bemerkenswert, das gerade die eindringende, mit herrlichen Erfolgen gekrönte linguistische und später auch ethnologische Betätigung P. SCHMIDT doch innerlich auch bereits wenigstens vorbereitete auf die neue Lehre¹. Indes treten zunächst in verschiedenen seiner Arbeiten noch mehr oder weniger starke Sympathien für die Lehren vom Elementar- und Völkergedanken, wie auch für sozial- und völkerpsychologische Auffassungen hervor². Ganz in der Richtung der neuen Methode bewegte sich aber schon die energische Betonung der Notwendigkeit der von der neueren Ethnologie fast gänzlich vernachlässigten Individualforschung³.

Daß er dann im folgenden Jahre (1909) der neuen Methode schon ziemlich näher gekommen, erhellt aus einer damals erfolgten Besprechung von W. FOY's „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum“⁴. So wird daselbst gesagt, daß den Kulturkreisen „ganz zweifellos innere Bedeutung genug zukomme“ ..., „die sich wohl schon in der näheren Zukunft diese Aufmerksamkeit noch selbst erzwingen“ werde⁵. Im gleichen Jahre noch sehen wir dann, wie P. SCHMIDT in einer Anmerkung zu GRAEBNER's Spezialuntersuchung

¹ So schreibt er, aus dem von ihm nachgewiesenen sprachlichen Zusammenhang zwischen Völkern Zentral-Asiens und Austronesiens verschiedene Folgerungen ziehend, daß bei aller Anerkennung, die man den BASTIAN'schen Elementargedanken zollen möge, es doch jedenfalls überflüssig sei, „auf die Elementargedanken“ zu rekurrieren, „wenn der genetische Zusammenhang schon die Erklärung gibt“. „Mon-Khmer-Völker“, Braunschweig 1906, S. 67.

² So in einem umfangreichen kritischen Referat, das er 1903 zum ersten Band („Die Sprache“) der WUNDT'schen Völkerpsychologie gegeben hat, „Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien“, XXXIII (1903), S. 361—389. Ferner in seinen Ausführungen über die „Moderne Ethnologie“, „Anthropos“, I (1906), S. 134—162, 318—386, 592—642, 950—996. Endlich auch in seinem in der Wiener Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrage „Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke“, „Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien“, XXXVIII (1908), S. 73—88.

³ Siehe besonders „Anthropos“, I (1906), S. 616 ff.

⁴ „Anthropos“, IV (1909), S. 270 ff.

⁵ A. a. O., S. 270.

über „Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten“ die neue Lehre bereits als einen großzügigen Bau von ziemlich sicherem Fundament bezeichnet¹.

Zum guten Teil in der Gedankenrichtung der neuen Schule liegt bereits P. SCHMIDT's bekannte Arbeit „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit“². Das Ziel des Buches besteht in der Erbringung des ethnologischen Beweises für die These, daß die verschiedenen Pygmäen- und Pygmoidenstämme Afrikas und Asiens die relativ ältesten Völker der Menschheit darstellen und dabei besonders in ethisch-religiöser Hinsicht durchgehends viel reinere und erfreulichere Verhältnisse aufweisen, als wie sie sich bei ethnologisch jüngeren Völkern so oft finden³.

Wenn die Darlegungen dieses Werkes auch noch hier und dort Straffheit und Strenge bewährter historischer Forschungsmethode vermissen lassen, so sind die Mängel aber nicht derart, daß von der Anwendung exakterer methodischer Regeln eine Umkehrung der These zu erwarten wäre, sondern es würde dadurch das Bild nur einige Modifikationen erfahren⁴.

Rückhaltslos ist P. SCHMIDT's Bekenntnis zur neuen Lehre im folgenden Jahre nach Erscheinen von GRAEBNER's „Methode“ geworden. Die eindringenden prinzipiellen Erörterungen GRAEBNER's ließen es nun nämlich ganz deutlich hervortreten, daß ein Unterschied zu machen ist zwischen kulturhistorischer Methode und den mit Hilfe einer solchen Methode erarbeiteten Ergebnissen. Damit wurde P. SCHMIDT einer Schwierigkeit Herr, über die auch schon andere gestrauchelt, und über die auch heute selbst solche, die der neuen Lehre mit mehr oder weniger Sympathie gegenüberstehen, noch nicht hinausgelangt sind⁵. GRAEBNER's „Methode“ hat dann P. SCHMIDT die Veranlassung geboten, seinen Artikel „Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie“⁶ zu schreiben. Auf denselben ist besonders zu verweisen, nicht nur, weil er eine eingehende Würdigung, zum Teil auch Kritik GRAEBNER's, sondern auch die Geschichte bietet, welche die kulturhistorische Methode in der Ethnologie bis dahin in den verschiedenen Ländern durchlaufen hatte. Abgesehen von den schon behandelten Hauptvertretern der neuen Schule konnte damals als mehr oder weniger günstig die Stellungnahme von CZEKANOWSKI⁷, BOAS⁸, N. W. THOMAS⁹, W. H. R. RIVERS¹⁰ bezeichnet werden.

¹ A. a. O., S. 727.

² Stuttgart 1910.

³ Weiter unten (S. 1056) werden wir noch sehen, wie die Primitivsten in dieser Hinsicht besonders auch durch ihre denkbar einfachste Wirtschaftsform begünstigt werden.

⁴ So muß auch den ablehnenden Bemerkungen WUNDT's gegenüber (vergleiche „Elemente der Völkerpsychologie“, 1912, S. 78 f., 350 und neuestens in seiner „Völkerpsychologie“, Bd. 7: „Die Gesellschaft“, 1. Teil, Leipzig 1917, S. 166 ff., 422) betont werden, daß durch eine gegebenenfalls selbst gereizt klingende Negierung die bestbeglaubigte Tatsachenfülle, auf welche P. SCHMIDT sich stützt, nicht aus der Welt geschafft werden kann.

⁵ Vgl. die Richtigstellungen, die ANKERMANN derartigen Schwierigkeiten gegenüber macht, in der „Zeitschrift für Ethnologie“, XLV (1913), S. 1128 f.

⁶ „Anthropos“, VI (1911), S. 1010—1036.

⁷ A. a. O., S. 1013.

⁸ A. a. O., S. 1018 f.

⁹ A. a. O., S. 1019.

¹⁰ A. a. O., S. 1016, 1019 ff. Es sei besonders auf RIVERS' „Presidential Address: The Ethno-

Diesen können jetzt E. NORDENSKIÖLD¹, G. C. WHEELER² und wohl auch PÖCH³ zugezählt werden.

Ablehnend bzw. kritisch hatten sich dagegen HABERLANDT sen.⁴ und jun.⁴, EHRENREICH⁴, KRÄMER⁴, KRAUSE⁵ und KRICKEBERG⁶ vernehmen lassen. Im letzteren Sinne haben sich seither noch geäußert die Amerikanisten R. B. DIXON⁷, R. H. LOWIE⁸ und M. SCHMIDT⁹.

logical Analysis of culture" (Brit. Assoc. for the Advanc. of Science, Portsmouth [1911], S. 1—10) verwiesen, wo er sich eingehend darüber verbreitet, wie es zu dieser „conversion“ bei ihm gekommen.

¹ „Une contribution à la connaissance de l'Anthropogéographie de l'Amérique.“ „Journ. de la Société des Américanistes de Paris“, N. S., A. IX (1912), S. 19—25. Vgl. „Anthropos“, VII (1912), S. 1060—1062.

² „The conception of the causal relation in sociological science.“ In „Festkrift tillägnad EDVARD WESTERMARCK“, Helsingfors 1912, S. 173—193. Vgl. „Anthropos“, VIII (1913), S. 252—254.

³ „Ein Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hofmuseum. Die anthropologische und ethnographische Stellung der Tasmanier.“ „Mitt. d. Anthropol. Ges. Wien“, XXXVI (1916), S. 37—91. Vgl. die Bemerkungen, welche P. SCHMIDT („Anthropos“, X—XI [1915—1916], S. 652—654) zu dieser Arbeit macht. Siehe besonders S. 654, wo P. SCHMIDT zeigen kann, wie gut auch hier mit den Resultaten der eingehenden anthropologischen und ethnographischen Untersuchungen PÖCH's die sprachlichen Verhältnisse harmonieren.

⁴ P. SCHMIDT, „Anthropos“, VI (1911), S. 1013.

⁵ A. a. O., S. 1012 ff.

⁶ A. a. O., S. 1014 f.

⁷ „The independence of the culture of the American Indian.“ Science, XXXV (1912), S. 45—55. Vgl. „Anthropos“, VII (1912), S. 505—506.

⁸ „On the principle of convergence in Ethnology.“ „Journ. of American Folk-Lore“, XXV (1912), S. 24—42. Vgl. „Anthropos“, VII (1912), S. 1061 f.

⁹ „Die Aruaken“, ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Heft 1 der „Studien zur Ethnologie und Soziologie“, herausgegeben von A. VIERKANDT, Leipzig 1917. Den Hauptstein des Anstoßes findet M. SCHMIDT darin, daß die Kulturkreistheorie eine Wanderung von Kulturen und Völkern, und zwar eine Wanderung derselben gewissermaßen in leere Räume hinein (S. 23) voraussetze. Diese Voraussetzung werde durch die Verbreitungsart der aruakischen Kulturen wenigstens keineswegs bestätigt, sondern hier handle es sich wie auch sonst „bei der Ausbreitung irgendwelcher Kulturen nicht um ein Einwandern größerer Bevölkerungsmassen..., sondern nur um das Eindringen einer Kultur in das Gebiet einer anderen (S. 23)“. Der Ausdruck „Kolonisation“ gebe am besten diese Art der Ausbreitung wieder (S. 73). Daß hier bei M. SCHMIDT ein Mißverständnis vorliegt, erscheint uns nicht zweifelhaft. Denn es ist uns in der Tat nicht bekannt, daß dergleichen Voraussetzungen von irgendeinem der Vertreter der kulturhistorischen Ethnologie gemacht worden wären. Freilich rechnet die neue Schule, wenn sie im Einzelfalle hinreichende Anhaltspunkte dafür hat, mit Kultur- bzw. auch Völkerwanderungen, aber sie hütet sich wohl, alsdann über die Art der Verbreitung irgendwelche aprioristische Voraussetzungen zu machen. Vielmehr hält sie durchaus dafür, daß die genauere Erkenntnis dieser nur durch gründliche Spezialuntersuchungen gewonnen werden kann, in der Art etwa, wie M. SCHMIDT in vorliegender Arbeit für die Aruak in dankenswerter Weise eine solche bietet! Es ist hier nicht der Ort, auf die wertvolle Arbeit des näheren einzugehen. Vom Standpunkte der neuen Schule aus genüge die Bemerkung, daß die Ergebnisse jener Studie mit denen der bisherigen Forschungen der historischen Schule im ganzen vorzüglich harmonieren. — Im Rahmen unserer vorliegenden Arbeit liegt es noch, darauf besonders hinzuweisen, daß M. SCHMIDT bei seinen Untersuchungen das Schwergewicht auf die Wirtschaftsform verlegt. Man erkennt bald, daß dieser glückliche Griff ihm besonders dazu verholfen, die wesentlichen Eigenarten der aruakischen Kultur richtig zu erkennen und zum größeren Teile auch wohl richtig zu deuten. Wir glauben allerdings, daß er durch eine eingehendere Vertrautheit mit der neueren kulturhistorischen Methode und den mit ihrer Hilfe bereits gewonnenen Ergebnissen noch um ein merkliches mehr hätte gefördert werden

Wir machten oben (S. 1049) schon darauf aufmerksam, das P. SCHMIDT durch seine umfassenden linguistischen Studien auf die GRAEBNER'sche Methode in ziemlichem Maße vorbereitet worden war. Wie die linguistischen Verhältnisse Australiens die kulturhistorischen Gruppen GRAEBNER's im wesentlichen durchaus bestätigen und erhärten, das konnte P. SCHMIDT im Jahre 1912, wo er mit der Publikation seiner Studie „Die Gliederung der australischen Sprachen¹“ begann, in geradezu überraschender Weise dartun. Diesen Übereinstimmungen mit GRAEBNER ist daselbst (S. 247 ff) ein besonderer Abschnitt gewidmet.

Im Jahre 1913 ist P. SCHMIDT mit einer eingehenden Spezialuntersuchung der kulturhistorischen Verhältnisse Süd-Amerikas hervorgetreten, die voll und ganz auf dem Boden der von GRAEBNER besonders inaugurierten historischen Methode steht². Die Arbeit bietet im großen und ganzen eine volle Bestätigung des kulturhistorischen Gedankens und der Ergebnisse der kulturhistorischen Forschung, wie sie bereits früher besonders in bezug auf die Südsee und Afrika erfolgt war.

Zum allergrößten Teil stützt sich diese Arbeit auch auf eine eingehende Untersuchung der in den Museen aufgehäuften Gegenstände der materiellen Kultur.

Ihre große Bedeutung wird mit folgenden zutreffenden Worten gekennzeichnet: „An den Gegenständen der materiellen Kultur ist der Zweck im höheren Grade festliegend, und festliegender in gleich entsprechendem Grade ein scharf umrissener Teil der äußeren Gestalt dieses Kulturgegenstandes. Ebenso scharf zeichnet sich ein anderer Teil der Form dieses Gegenstandes ab durch die Natur des Materials, aus dem es verfertigt ist. Es ist klar, daß durch diese beiden Abgrenzungen wie von selbst dann auch derjenige Teil sich leichter herausstellt, der von jenem inneren Willen des Verfertigers selbst bedingt ist, der auch der eigentliche Verursacher und Träger des historischen Lebens ist. Damit sieht man leicht, wie gerade die Gegenstände der materiellen Kultur geeignet sind, die ersten Zugänge in das unentwirrbar scheinende Dickicht der Kulturentwicklung zu eröffnen³“.

Eine neue Völkerkunde ganz auf dem Boden der kulturhistorischen Methode hat P. SCHMIDT im Jahre 1914 zu schreiben begonnen. Was die kulturhistorische Schule bisheran in methodologischer Hinsicht und in Spezialuntersuchungen auf Einzelgebieten erarbeitet hat, wird daselbst in systematischem Zusammenhang verwertet und zur übersichtlicheren Darstellung gebracht. In einem wie beträchtlichem Maße aber P. SCHMIDT da schon über die bisherigen Ergebnisse der kulturhistorischen Forschung hinausgehen konnte, dafür haben wir oben (S. 987 ff.) schon ein Beispiel anführen können. Wir werden daher im

können. Dazu würde es der Studie gut bekommen sein, wenn der Verfasser auch die andere Komponente der heutigen Aruak-Kultur, die dienstbar gemachten nicht aruakischen Völker auf ihre Eigenart des näheren, soweit schon Material dafür vorliegt, untersucht hätte. Das würde über manche Fragen viel neues Licht verbreitet haben.

¹ „Anthropos“, VII (1912), S. 230 ff.

² „Kulturkreise und Kulturschichten in Süd-Amerika.“ „Zeitschrift für Ethnologie“, 1913, S. 1014—1124.

³ A. a. O., S. 1116.

folgenden, wo wir die Konsequenzen, die sich aus den kulturhistorischen Arbeiten auf ethnologischem Gebiete für die ethnologische Wirtschaftsforschung ergeben, herausstellen wollen, noch mehrfach auf das Werk zurückzukommen haben.

Indem wir aber nunmehr dazu übergehen, die erwähnten Konsequenzen zu ziehen, ist zu bemerken, daß es sich nicht umgehen läßt, ja daß es vielmehr zum vollen Verständnis der Wirtschaftsformen nötig ist, zum Teil wenigstens auch die kulturhistorischen Forschungsergebnisse auf soziologischem Gebiete mit anzuführen. Den Grund hierfür, denken wir, werden die weiteren Ausführungen bald selber hinreichend offenbaren.

In letzterer soziologischer Hinsicht kommt nun eine ganz hervorragende Tragweite der Erkenntnis zu, daß die mutterrechtliche Zweiklassenkultur von Haus aus nichts mit der vaterrechtlich-totemistischen zu tun hat. Und wo in Australien die Vier-, Acht- bzw. auch Sechs-Klassensysteme auftreten, teils mit vaterrechtlichem teils mit mutterrechtlichem Charakter, da zeigte GRAEBNER, daß hier sich die Systeme nicht kontinuierlich auseinander entwickelt hatten, sondern daß hochgradige Mischungsprodukte vorlägen¹. P. SCHMIDT sieht in diesem von GRAEBNER geführten Nachweis den bedeutungsvollsten Beitrag, „der überhaupt zur Lösung des totemistischen Problems geleistet worden ist“, sieht sich aber gezwungen, gleich den merkwürdigen Umstand zu erwähnen, daß er (der genannte Nachweis), obwohl bereits seit 1905 vorliegend, bis jetzt in der gesamten, so umfangreichen Diskussion über den Totemismus vollständig mit Stillschweigen übergangen wurde und auch in dem vierbändigen Werke FRAZER's² kein Wort der Erwähnung gefunden hat³.

Eine wertvolle Erweiterung dieser Erkenntnisse bedeutet es, wenn GRAEBNER die sieben bzw. acht verschiedenen Kulturkreise, welche in Australien und der

¹ Vgl. besonders „Zeitschrift für Ethnologie“, XXXVII (1905), S. 34 ff.

² „Totemism and Exogamy“, London 1910.

³ „Anthropos“, X—XI (1915—16), S. 598. Zum Beispiel dafür, wie fest die Idee von der inneren Zusammengehörigkeit von Mutterrecht und Totemismus sich auch in den Köpfen ganz hervorragender Forscher festgesetzt hat, sei auf die zwei neueren Autoren CONRADY und QUISTORP hingewiesen, denen wir höchst wertvolle Beiträge über Alt-China verdanken. (CONRADY, „China“, in v. PFLUGK-HARTUNG's „Weltgeschichte“, Orient, Berlin 1910. Siehe besonders S. 484, 514 f., M. QUISTORP „Männergesellschaft und Altersklassen im alten China. Mit Exkursen über urzeitliche Arbeitsdifferenzierung der Geschlechter und Mutterrecht bei den Chinesen“, „Mitt. d. Sem. Or. Spr.“, XVIII [1915], S. 1—60. Siehe besonders S. 25). Beide machen die Existenz mutterrechtlicher Einrichtungen für die ältesten Bewohner Chinas unzweifelhaft. Dabei ist dann bei beiden das Bemühen interessant, auch den zum Mutterrecht doch gehörenden Totemismus irgendwie aufzudecken, und es blickt die Verwunderung deutlich durch darüber, daß dieses nicht besser gelingen will! QUISTORP kann dann auch nicht verstehen, wie DE GROOT („Religious System of China“, IV, Leiden 1901, S. 271) die Existenz des Totemismus für Alt-China so ernstlich zu bezweifeln vermag. Vergleiche weiter unten (S. 1066), wie A. SCHLIZ sich wundert, daß man in der schweizerischen Pfahlbaukultur die Erscheinung des Totemismus nicht nachweisen könne! — Freilich, der Evolutionismus war nicht ausschließlich schuld daran, daß man diesen Erscheinungen so allgemein und so bestimmt eine innere Zusammengehörigkeit zuschrieb, sondern die tatsächliche weitverbreitete Mischung von mutterrechtlicher und totemistischer Kultur (Australien, nordwestliches Nordamerika) hatte zur Entstehung und Festsetzung jener Anschauung ihrerseits gewiß vieles beigetragen. Daß beide Erscheinungen aber von Haus aus nichts miteinander gemein haben, wissen wir heute, und GRAEBNER gebührt das Verdienst, diese Erkenntnis zuerst gewonnen und herausgestellt zu haben.

weiteren Südsee herausgearbeitet werden konnten, in drei große mehr oder weniger eng sich zusammenschließende Gruppen aufteilen konnte. Abgesehen von den weniger von einander differierenden Urkulturen stellen sich einerseits als innerlich verwandt die totemistische und die polynesische Kultur, andererseits die Zweiklassen- und die Bogenkultur, welche letzterer auch die Bumerangkultur mit gewissen Elementen sich anfügt, zusammen. Also in der Hauptsache eine nachurzeitliche Aufteilung in eine große patriarchale und in eine große matriarchale Gruppe¹.

Kaum geringer zu werten ist ferner GRAEBNER's Ergebnis, daß die soziologische Erscheinung des Mutterrechtes in den wirtschaftlichen Verhältnissen der primitiven bodenbautreibenden Kulturen begründet ist. GRAEBNER war gewiß nicht der erste, der diesen Gedanken ausgesprochen hat. Wir erinnern an ISELIN², BACHOFEN³, LIPPERT⁴, BRENTANO⁵, E. GROSSE⁶, die alle in irgendwelcher Weise bereits den Zusammenhang von weiblicher Vormachtstellung mit der von Weibern geübten Bodenbewirtschaftung erkannt hatten. Oben (S. 997 ff.) zeigten wir schon, zu welcher bemerkenswerten und zutreffenden Ergebnissen speziell GROSSE bereits gekommen war. Zugleich aber wiesen wir auch schon darauf hin (siehe S. 1006), daß GRAEBNER nicht nur die Ursache für die Erscheinung des Mutterrechtes erkannte⁷, sondern auch deren kulturhistorischen Platz in der Menschheitsentwicklung aufzeigen konnte. Ein Resultat, daß gewiß wie oben (S. 1006) schon bemerkt wurde, wesentlich über GROSSE hinausgeht. GRAEBNER sagt in dieser Hinsicht: „Auf sozialem Felde ist die Erkenntnis wesentlich, daß matriarchale Institutionen, in welcher Form auch immer, ebenfalls nur in der Gruppe der Zweiklassen- und Bogenkultur vorkommen. Da nun diese beiden Kulturen weder nach ihrer Gesamtrechnung noch dem Alter ihres Auftretens in den verschiedenen Erdteilen primitiv sind, so gewinnt das Mutterrecht den Charakter einer Episode in der sozialen Menschheitsgeschichte.“ Das bedeutet natürlich den vollen Sturz aller Mutterrechtstheorien, die früher so sehr das Feld behauptet und auch noch heute, wie GRAEBNER anderswo mit Recht schreibt, viele Anhänger zählen⁸.

Dabei räumten seine Forschungen ein altes Hindernis gegen die Lehre von der wirtschaftlichen Ursache des Mutterrechtes aus dem Felde, ein Hindernis, dessen auch GROSSE nicht hatte Herr werden können. Den Anhängern jener Lehre

¹ „Anthropos“, IV (1909), S. 778—780.

² Vgl. oben S. 624.

³ Vgl. oben S. 646.

⁴ Vgl. oben S. 639.

⁵ Vgl. oben S. 1020 f.

⁶ Vgl. oben S. 998.

⁷ Vgl. „Anthropos“, IV (1909), S. 741, wo GRAEBNER die mutterrechtliche Zweiklassenkultur folgendermaßen charakterisiert: „Die ganze Organisation setzt Seßhaftigkeit voraus, ... In der Tat scheint dieser Kultur die Dorfsiedelung eigen zu sein, deren Voraussetzung wieder ein Bodenbau ist ... Da dem Weibe die eigentliche Last des Bodenbaues zufällt, haben wir den Grund für die mutterrechtliche Ausgestaltung der Gesellschaft weniger in der sozialen, als vielmehr in der wirtschaftlichen Wertung der Weiber zu suchen ...“ Siehe auch „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, XI (1908), S. 19.

⁸ „Anthropos“, IV (1909), S. 1031, 1032.

⁹ GRAEBNER, „Methode“, S. 83.

konnte nämlich anscheinend mit Recht der Einwand gemacht werden, daß ihr die australischen Verhältnisse widersprächen, indem daselbst das Mutterrecht eine weite Verbreitung besitze, im übrigen aber nirgendwo Bodenbau, geschweige denn ein vom Weibe geübter anzutreffen sei. Gewiß hat E. B. TYLOR besonders auch die australischen Verhältnisse im Auge, wenn er in einer Rezension zu GROSSE's „Die Formen der Familie“ ... schreibt: „As, however, the maternal family and clan appear already among hunting tribes who do not till the soil, it is plain that the full origin of the matriarchal system cannot be sought in the modes of subsistence which come within Professor GROSSE's method of comparison¹.“ Diese gewiß nicht zu leugnende Schwierigkeit wird nun mit einem Schlage behoben durch GRAEBNER's Nachweis, daß die hauptsächlich von Nordosten zum Südwesten hin das östliche Australien zum größten Teil anfüllenden Eingebornen historisch-genetisch zu der im östlichen Melanesien derzeit ansässigen bodenbauenden mutterrechtlichen Zweiklassenkultur gehören. Der Bodenbau ist also von dieser Kultur in Australien wieder aufgegeben, und, wie bekannt, ein Rückfall in die Wirtschaftsform schweifender und sammelnder Jäger erfolgt, eine Erscheinung, auf die wir weiter unten noch zurückkommen werden.

Hier soll es zunächst unsere Aufgabe sein, nachzusehen, ob und wie sich auf dem Boden kulturhistorischer Ethnologie das Prinzip GROSSE's, Erhellung der Kultur- bzw. Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform, bewährt hat.

Es wurde oben (S. 997 ff.) schon gezeigt, zu welch schönen Resultaten GROSSE an der Hand des genannten Prinzips bereits gelangt war. Aber wir mußten zugleich auch bemerken, daß ihm mancherlei Schiefheiten und Fehler dabei unterlaufen sind, und zwar im letzten Grunde deshalb, weil er sich noch mit einer quasi-mechanischen Aufteilung der Völker begnügen mußte. Nachdem es nun im letzten Jahrzehnt besonders gelungen ist, in ziemlichem Maße schon eine historisch-genetische vorzunehmen, hat P. SCHMIDT vor allem vom Standpunkte dieser neu gewonnenen Erkenntnisse aus GROSSE's Gedanken wieder aufgegriffen und mit gutem Glück weitergeführt. Die Resultate dieser seiner Untersuchungen sind zum Teil bereits im dritten Bande des Werkes „Mensch aller Zeiten“ niedergelegt. Sie zeigen nicht nur, wie gut der Griff war, den GROSSE mit seiner Methode getan, sondern lassen zugleich hervortreten, daß GROSSE's Prinzip volle Bedeutung und Fruchtbarkeit erst zeitigen kann auf dem Boden exakt historischer völkerkundlicher Forschung.

Schon bei Herausarbeitung der wirtschaftlich-soziologischen Verhältnisse der Primitivsten, der Niederen Jäger, wie GROSSE sie nennt, ändert sich nicht unmerklich das Bild, und zwar durchaus in einem für die Urzeit günstigen Sinne. Und das wird ohne weiteres verständlich, wenn wir daran erinnern, daß nach den neueren Forschungen (siehe oben²) das Gros der Australier, das noch bei GROSSE in seiner Gesamtheit unter der Kategorie der Niederen Jäger figuriert, aus dem Bereich der eigentlich primitiven Urkultur ausscheidet. Im wesentlichen zählen nur die Pygmäen und die Pygmoiden zu der

¹ In „Nature, a weekly illustrated Journal of Science“, London, LV (1897), S. 51.

² Vgl. auch weiter unten S. 1060.

Urkultur. Und da hat nun P. SCHMIDT gewiß das besondere Verdienst, nicht nur die schlichte Einfachheit des Wirtschaftsbetriebes auf dieser Stufe, sondern auch den sich damit verbindenden idyllischen Charakter der ganzen Kulturform, natürlich auf ein reichliches Quellenmaterial sich stützend, hervorgehoben zu haben. Das ist in weitestgehendem Maße schon in seinem „Pygmäenwerke“ geschehen, konnte aber im „Mensch aller Zeiten“ bei Behandlung der gesellschaftlichen Zustände der Urzeit kulturhistorisch noch um ein merkliches vertieft werden. So wird am letzteren Orte besonders darauf hingewiesen, daß die primitive geschlechtliche Arbeitsteilung, die darin besteht, daß der Mann besonders durch die Jagd für die Fleischnahrung sorgt, der Frau hingegen das Pflanzensammeln und die Zubereitung der Speisen obliegen, „natürlich eine Interessen- und Tätigkeitsgemeinschaft sowohl unter den Männern einerseits, als auch unter den Frauen andererseits“ herbeiführt, „die rein wirtschaftliche Zwecke verfolgt“. Aber er fügt dem Gesagten die wichtige Bemerkung hinzu: „Die ersten wirtschaftlichen Verbände, die hier durch die Arbeitsteilung in der Familie selbst sich bildeten, spalteten die Familien nicht, weil es nicht Konkurrenz- und Kampf-, sondern im Gegenteil, Ergänzungsverbände waren, die notwendig zueinander gehörten...¹.“ Sehr gut macht P. SCHMIDT dann in einem Kapitel, das überschrieben ist „Wertung des Urstaates“, darauf aufmerksam, daß gerade die einfachen wirtschaftlichen Verhältnisse der Urzeit uns davor bewahren, über die folgenden Entwicklungsstufen zu hart zu urteilen, die nämlich stets kompliziertere wirtschaftliche Aufgaben zu lösen hatten, dabei aber in gesellschaftlicher und besonders in ethisch-religiöser Hinsicht auf Bahnen gerieten, auf welchen sie einen sympathischen Zug der Urzeit um den anderen verloren. Nicht die Urzeit bietet die ethnologischen Rätsel, „sie liegt vielmehr verhältnismäßig klar und einfach vor uns“. Erst die jüngeren Epochen, so vor allem die Gesellschaftsformen des Totemismus und des Mutterrechtes, die durch fortgeschrittenere Wirtschaftsformen gekennzeichnet sind, werden dunkel und schwerer verständlich.

Aber nicht eine zweifache, sondern eine dreifache Gabelung hat von der Urkultur her in der Menschheitsentwicklung stattgefunden. GRAEBNER arbeitete zwei davon, die mutterrechtliche Zweiklassenkultur (in der die Frau das Pflanzensammeln zuerst zum primitiven Pflanzenbau entwickelte) und die Kultur des vaterrechtlichen Totemismus heraus. Er hat dann versucht, Entstehung der Viehzucht und Viehzüchterkulturen mit dem Totemismus und den totemistischen Kulturkomplexen in Verbindung zu setzen². Hier war er, wie P. SCHMIDT gezeigt hat (vgl. oben S. 987 ff.), nicht auf richtiger Fährte. Statt der zweifachen kulturellen und wirtschaftlichen Gabelung von der Urzeit her ist eine dreifache anzunehmen. Und die dritte ist die Kultur der nomadisierenden innerasiatischen Hirtenstämme, die dann, das ist höchst bemerkenswert, obwohl in der Entwicklung am weitesten voranschreitend, doch den Zusammenhang mit der Urzeit klarer bewahrt hat. Zwar bedeutete die Einführung der vom Manne ausgehenden Viehzucht eine Verstärkung seiner Stellung. Aber, abgesehen da-

¹ A. a. O., S. 150.

² A. a. O., S. 190 ff.

³ Vgl. oben S. 986 f. und weiter unten S. 1065.

von, daß der Frau von dem Arbeitsquantum, das die Viehwirtschaft mit sich brachte, ein ausreichender Teil, z. B. das Melken, die Besorgung der jungen Tiere usw. zufiel, so mehrten sich ebenso ihre Arbeiten am und im Zelt daheim und gewannen an Bedeutung. Dieses (das Zelt) aber wurde naturgemäß zur Domäne der Frau, so daß schließlich bei den typischen asiatischen Nomaden besonders die soziale Stellung der Frau im allgemeinen eine würdige bleibt.

Wirtschaftliche Motive scheinen dann vor allem die Ausbildung des bekannten nomadistischen Großfamilientums bewirkt zu haben. Für eine rentable Viehwirtschaft nämlich bilden, hinreichendes Weideland natürlich vorausgesetzt, möglichst große Herden die beste Vorbedingung. Um solche aber entsprechend besorgen und gegebenenfalls auch verteidigen zu können, mußten sich Zusammenschluß und Zusammenhalten einzelner Familien empfehlen. Damit trat jenes Großfamilientum ins Leben, das für den Fortschritt der menschlichen Kultur von so gewaltiger Bedeutung geworden ist, indem die Impulse zu hochkulturellen Entwicklungen letzten Endes immer und überall von ihm ausgegangen sind.

Einen anderen Gang geht die Entwicklung der wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse im vaterrechtlich-totemistischen Kulturkreis. P. SCHMIDT macht in dem Abschnitt „Die Bedeutung der wirtschaftlichen Verhältnisse für die soziale Entwicklung des totemistischen Kulturkreises“ folgende Feststellungen. Die Totemisten sind mit GROSSE's Höheren Jägern identisch, obwohl GROSSE ihren Zusammenhang mit dem Totemismus noch nicht erkannte. GRAEBNER erkannte, daß diesen Kulturkreis ein festes Wohnhaus in der Form einer Kegeldachhütte eignet, gelangte aber noch nicht dazu, aus dieser Tatsache die entsprechenden Konsequenzen für die in Rede stehende Kultur zu ziehen. Die feste Hütte setzt nämlich Selbsthaftigkeit voraus: eine solche ist für Jäger nur dort möglich, wo Wildreichtum herrscht. Wo letzteres der Fall, da erübrigt der Mann Zeit zu anderweitigen Arbeiten. Wir sehen, wie er die übrige Zeit ausfüllt, einerseits den Ausbau der Stammesorganisation wie überhaupt die Regelung der gesamten „politischen Geschäfte“ besorgend, anderseits besonders als Handwerker und Künstler sich erfolgreich betätigend. Das letztere Moment führt in diesem Kreise zu den Anfängen einer „städtischen“ Kultur. Alles das kommt der Stellung des Mannes zugute und verstärkt dieselbe; die der Frau geht dabei zurück, zumal da sie in diesem Kulturkreis kein entsprechendes Gegengewicht aufzubieten vermag. Flecht- und Webekunst und Töpferei, die für gewöhnlich in den Händen der Frau ruhen, erfahren keine bemerkenswerte Entfaltung.

Im Anschluß an BACHOFEN und GROSSE, die beide schon die Erscheinung des Mutterrechtes mit dem primitiven, vom Weibe geübten Ackerbau in Beziehung setzten, betont P. SCHMIDT, daß dieser Gedankengang einer schärferen Präzisierung fähig sei. Auf der Urstufe herrscht, den zahllosen gegenteiligen Bemühungen und Versicherungen vonseiten der Evolutionisten zum Trotz, nichts weniger als ein schrankenloser Kommunismus. Grund und Boden zwar, der Wirtschaftsstufe entsprechend als Jagd- und Sammelgrund in Betracht kommend, sind für gewöhnlich kein Eigentum der Familie oder gar des Indi-

viduums, sondern sie gehören einer ganzen Familiengruppe an. Im übrigen aber gilt nach dem urzeitlichen Rechtsbewußtsein besonders alles das als *privates*, sei es als *familiales* oder als *individuelles Eigentum*, was jemand sich durch eigene Arbeit erworben hat. So ist allgemein in bezug auf Wohnungen, Gebrauchsgegenstände, Waffen usw. ein *Privateigentum* vorhanden, das sich zum Teil selbst auf die Kinder erstreckt¹.

Aus einer solchen Rechtsauffassung erklärt sich von selbst, daß die ersten von der Frau gezogenen Feldfrüchte und ebenso der Boden, der durch ihre Arbeit ertragreich und somit wertvoll geworden war, ihr gehörten. „Und dieses weibliche *Privateigentum* an Grund und Boden war, mehr noch als das Eigentum an den Erträgen von Grund und Boden, die eigentliche Grundlage des Mutterrechtes, und dieses letztere muß in seiner ganzen Natur dementsprechend beurteilt werden.“ Daneben gewann die Frau auf gleicher Kulturstufe wirtschaftliche Vorsprünge durch die Verbesserungen der von ihr geübten Spiralwulsttechnik des Flechtens und der Erfindung der Töpferei. Der Mann gerät bei dieser Entwicklung zunächst in eine abhängige Stellung. Die Reaktion gegen das System findet ihren Ausdruck in den politischen Organisationen der geheimen Männerbünde. Also auch in der mutterrechtlichen Kultur behält der Mann sich die Staatenbildung vor. Die weitere Entwicklung ist dann für gewöhnlich die, daß die Frau zum reinen Wertobjekt wird, der Mann nützt sie mehr und mehr aus als Arbeitstier. Je mehr der bodenbauenden Weiber, desto vorteilhafter. Hiemit sind die Polygamie und die sklavische Stellung des Weibes angebahnt, wie sie besonders Afrika beherrschen².

Um eine Erklärung der Aufteilung des Stammes in zwei *exogame* Hälften, wie sie der Zweiklassenkultur eigentümlich ist, zu gewinnen, faßt P. SCHMIDT den Zusammenhang des Mutterrechtes mit Pflanzenbau und Bodenbesitz bestimmter ins Auge. An der für die urzeitliche Sammelperiode anzusetzenden lokalen *Exogamie* ändert sich bei beginnender Ausbildung des Mutterrechtes nur insofern etwas, als jetzt nicht die Frau dem Manne folgt, sondern umgekehrt der Mann der Frau. Aus dem ansässigen bodenständigen Teile des Stammes und aus dem fremden zugeheirateten bilden sich die beiden Klassen. Die Verhältnisse Ozeaniens und Nordwest-Amerikas, wo wohl Klassenexogamie, aber keine lokale Exogamie besteht, widerstreiten dieser Aufstellung nur scheinbar, da sie als Übergangserscheinungen zu betrachten sind. Infolge dieser Bestimmung des exogam-mutterrechtlichen Kulturkreises sei es bedeutend leichter, auch den frei-mutterrechtlichen zu verstehen, der durch Einwirkung der großfamilialen Viehzüchter auf exogam-mutterrechtliche Kultur entstanden ist (siehe oben S. 1001). Als Ort der Herausbildung frei-mutterrechtlicher Kultur kämen besonders Süd-China, Nord-Hinterindien und Nordost-Indien als alte Berührungszonen zwischen vaterrechtlichen Viehzüchtern und mutterrechtlichen Ackerbauern in Betracht. Da durch diese Einwirkung der Ackerbaubetrieb ein ausgedehnter wird, im bescheidenen Umfange auch eine Viehzucht sich einbürgert, so wird die Großfamilienform von den Nomaden her mitübernommen,

¹ Vgl. oben S. 1010.

² Vgl. auch wie L. BRENTANO bereits gut auf die wirtschaftlichen Gründe für die Vielweiberei hinweist („Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte“, I [1893], S. 147).

aber in einer entsprechend abgewandelten mutterrechtlichen Form. Die Exogamie der Großfamilie drängte dabei die lokale Klassenexogamie zurück und die restierende Exogamie ist keine solche mehr im technischen Sinne des Wortes. Damit ist die Berechtigung, diese Kultur die frei-mutterrechtliche zu nennen, hinreichend aufgezeigt.

Die totemistisch-mutterrechtliche Kultur, eine auf der Erde verhältnismäßig weit verbreitete Mischung aus höherem Jägertum mit Ackerbau hat eben dieser Mischung in wirtschaftlicher Hinsicht bemerkenswerte wirtschaftliche Antriebe zu danken. Wenn auch im nordwestlichen Nord-Amerika wegen ungünstiger klimatischer Verhältnisse der Ackerbau keine Aufnahme fand, so zeigt „die bedeutende Entfaltung des Handels- und des Kreditwesens bei diesen Stämmen“ doch, „daß die Mischung der beiden Kulturen auch hier von einem wirtschaftlichen Aufschwung gefolgt gewesen ist. Das ist noch ausgesprochener dort der Fall, wo der Ackerbau auch seinerseits zur Entfaltung gelangen konnte. Dann bedeutet die Mischung dieser beiden Kulturen das Zusammentreten ländlich-bäuerlichen Ackerflusses und städtisch-industrieller Regsamkeit, und es bilden sich jene Stadt-Dörfer, die in ihrem Innern die männlich gerichteten, dem totemistischen Kulturkreis entsprossenen Handwerke und Industriezweige pflegen und in ihrer Bannmeile die Gemarkungen liegen haben, auf denen der dem Mutterrecht entsprossene Hackbau sich betätigt, kleine Staatsgebilde, wie wir sie besonders für das vorgeschichtliche Ägypten, Indien, Peru, in geringerem Maße für Babylon voraussetzen müssen, in welch letzterem wahrscheinlich gleich die Pflugkultur eingesetzt hat“.

„Dieser Zustand der Dinge bildete dann auch die besonders empfängliche Grundlage, in welche hinein sich die neuen mächtigen Einwirkungen der viehzüchtenden Nomadenstämme ergießen konnten..., die dort wie anderswo eine ganze Reihe neuer Mischkulturen hervorriefen, mit denen wir bereits aus dem grauen Dunkel der Vorgeschichte in das helle Tageslicht der eigentlichen Geschichte eintreten.“

„In dem totemistischen Kulturkreis war eine ziemlich reiche Gliederung bewirkt worden durch die Mannigfaltigkeit der Fertigkeiten und Industrien, die dort ansetzten; im agrikulturellen mutterrechtlichen Kulturkreis war die wirtschaftliche Gliederung wohl weniger reich; das wurde aber kompensiert durch die große Mannigfaltigkeit, die auf idealem Gebiet durch die Entwicklung der Geheimbünde geschaffen wurde. Aber in all dem war stets die Linie einer gewissen demokratischen Gleichheit im wesentlichen nicht durchbrochen worden; es waren nur die Häuptlinge, Zauberer, die höheren Grade der Geheimbünde, reichere Leute und Familien, die um einiges darüber hinausragten; im großen und ganzen aber hatte die Gliederung sich nur ins Horizontale erstreckt. Mit dem Hinzutritt der Nomadenvölker begann auch eine vertikale Gliederung sich zu entfalten, eine hierarchische Über- und Unterordnung, eine Abstufung nach Rang und Stand, hergeleitet oft aus dem Ursprung, aus dem Blute.“

Wir glauben, daß diese auszugsweise angeführten Resultate wohl dartun können, wie fruchtbar sich das Prinzip GROSSE's erweist, nachdem es von P. SCHMIDT auf den Boden der neueren kulturhistorischen Ethnologie gestellt worden ist.

Wichtige Lehren für die ethnologische Wirtschaftsforschung wie überhaupt die gesamte Wirtschaftsgeschichte erfließen aus dem GRAEBNER'schen Ergebnis, daß wir in dem Gros der heutigen Australier kulturelle Degenerationen zu erblicken haben. Daraus wird offenbar, wie gefährvoll und irreführend es sein muß, die Australier insgesamt gewissermaßen als klassische Repräsentanten primitivster Kultur und Wirtschaft ins Feld führen zu wollen. Gerade infolge der kulturhistorischen Forschungen hat sich die Sachlage denn auch bereits soweit geändert, daß WUNDT im Jahre 1912 schrieb: „Sicher gehört der Australier nicht in das Kapitel vom primitiven Menschen¹.“

Beide Australien beherrschenden Kulturen, die west- und ostpapuanische, haben daselbst einen Rückfall in die Wirtschaftsform schweifender und sammelnder Jäger erlebt. Damit erklärt sich, warum beiden Kulturen das feste Wohnhaus, das sie außerhalb Australiens eignet, innerhalb des Kontinentes fehlt. Eine genauere Untersuchung der mit so radikalem Umschwung von einer höheren zur niederen Wirtschaftsstufe zusammenhängenden Wandlungen und Degenerationen auch auf anderen Gebieten des Kultur- und Geisteslebens würde nicht nur kulturhistorisch, sondern auch völkerpsychologisch gewiß höchst lehrreich sein. GRAEBNER² schon bemerkt, daß die geheimen Männerbünde, in Ost-Melanesien typisch für die Zweiklassenkultur, im australischen Teil der Kultur zu fehlen scheinen. Man geht wohl nicht fehl, wenn man mit P. SCHMIDT dieses Verschwinden mit der Aufgabe des weiblichen Bodenbaues in Zusammenhang bringt. Die Männerbünde sind nämlich nichts anderes als politische Reaktionen vonseiten der Männer gegen die im primitiven Bodenbau sich ausbildende Vormachtstellung der Weiber. Mit der Aufgabe des Bodenbaues in Australien verlor sich von selbst auch die dominierende Stellung der Frau, und damit wurden jene geheimen Männergesellschaften wieder mehr oder weniger zwecklos und schliefen infolgedessen ein. Daß demgegenüber die einmal angenommenen soziologischen Formen im engeren Sinne, vor allem die Einteilung des Stammes in zwei mutterrechtliche exogame Hauptklassen sich besser behaupten konnten, wird wohl daraus besonders zu erklären sein, daß diese Erscheinungen, wenn in ihrem Ursprung auch in primitiven Bodenbau begründet, doch späterhin keinen so innigen und notwendigen Konnex mit demselben mehr aufweisen. Dabei ist im Auge zu behalten, daß die Erscheinung der geheimen Männerbünde der mutterrechtlichen Zweiklassenkultur in der totemistischen Kultur, mit der sie in Australien zusammentraf, kein Analogon fand, mit dem sie eine organische oder quasi-organische Verbindung hätte eingehen können. Anders stand die Sache in bezug auf das soziologische Phänomen der Aufteilung des Stammes in zwei exogame Heiratsklassen. Es ist klar, daß hierfür die totemistische Einteilung des Stammes in exogame Clans ein Analogon bot. Und es ist dann hinreichend bekannt, wie vielfach und wie eng die beiden Erscheinungen ineinander übergriffen und sich zu so komplizierten Gebilden gestaltet haben, die jahrzehntelang die besondere crux der Ethnologien gewesen sind und — fügen wir hinzu — außerhalb der kulturhistorischen Schule in der Ethnologie es noch sind.

¹ „Elemente der Völkerpsychologie“, 1912, S. 19.

² „Zeitschrift für Ethnologie“ (1905), S. 34.

Die westpapuanische Kultur, soziologisch durch ursprünglich lokale Clan-exogamie mit vaterrechtlichem Totemismus gekennzeichnet, setzt ebenfalls eine gewisse Seßhaftigkeit voraus, was ja auch die feste Hausform (Kegeldachhütte) erhärtet. Letztere fehlt aber in Australien, und aus den „Höheren Jägern“ sind in Australien wieder „Niedere“ geworden. Nehmen wir zu diesen Ergebnissen die Tatsache hinzu, daß sich im übrigen die materielle Kultur ziemlich erhalten konnte, so daß sie neben den soziologischen Formationen der kulturhistorischen Forschung als vorzüglichstes Leitfossil diene, so lassen sich aus den gezeichneten Verhältnissen für die gesamte ethnologische Wirtschaftsforschung folgende schwerwiegende Folgerungen ziehen:

1. Die Form der Wirtschaft bildet kein ausreichendes Kriterium, um die kulturhistorische Stellung eines Volkes eindeutig zu bestimmen. Alle bisherigen Versuche daher, die Völker nach ihren Wirtschaftsformen (oder was sich aufs engste hiemit berührt, nach ihrer allgemeinen Kulturhöhe) in eine historische Reihe zu bringen, sind samt und sonders erneut auf ihre Zulässigkeit zu prüfen. Diese Reihen können die historische Altersfolge richtig wiedergeben, sie brauchen es aber nicht.

2. Infolgedessen kann eine gedeihliche historische Wirtschaftsforschung nur erweckt werden, wenn sie in engster Verbindung mit der Gesamtkultur eines Volkes vorgenommen wird.

3. Es ist ein Unterschied zu machen zwischen der Wirtschaftsform im engeren und der im weiteren Sinne. Die erstere, identisch mit der Produktionsform, ist in höherem Grade abhängig von den äußeren natürlichen Bedingungen als die letztere, d. h. als die Wirtschaftsform, insofern sie die materielle Kultur im weiteren Sinne unter sich begreift. So hat sich die letztere in Australien mehr oder weniger erhalten können und dient, wie oben schon gesagt wurde, der kulturhistorischen Forschung als wichtiges Zeitfossil, wogegen die erstere ein solches Kriterium nicht mehr abgibt¹.

Aber daß hier in Australien weder in dem einen noch in dem anderen Falle nicht nur natürliche, sondern auch kulturhistorische Momente bestimmend gewesen sind, darauf weist indirekt schon GRAEBNER hin, wenn er hervorhebt, daß von den Kulturelementen der höherstehenden, in Australien eindringenden Völker im allgemeinen nur diejenigen sich zu behaupten vermochten, die, wie

¹ Natürlich brauchen die Verhältnisse nicht in jedem Falle so zu liegen. So zeigt M. SCHMIDT in seiner oben (S. 1051) schon herangezogenen schönen Studie über die Aruaken, daß gerade die Wirtschaftsform im engeren Sinne (typischer freimutterrechtlicher Hackbau, Mandioka, Mais) beim weiteren Vordringen in die brasilianischen Waldregionen sich mit ihren wesentlich dazu gehörigen Elementen stets wieder durchsetzte. Dagegen entfernen sich andere Elemente der materiellen Kultur (Haus, Waffen, besonders der Bogen) je weiter südwärts, desto mehr von den nördlichen Formen. Wie M. SCHMIDT hervorhebt, sehen die Aruaken als Herrenvolk darauf, daß die Wirtschaftsform im engeren Sinne, die Produktionsform, erhalten bleibt, im übrigen liegt ihnen weniger daran, wie und mit welchen Mitteln die unterworfenen Ureinwohner für sie jagen und arbeiten (S. 102). Hier haben wir also im Gegensatz zu den Verhältnissen in Australien eine große, ja eine recht große Konstanz der Produktionsform, hingegen eine bedeutende Verschiedenheit hinsichtlich der Elemente der übrigen materiellen Kultur. Kulturhistorisch recht bemerkenswert ist bei alledem wieder die von M. SCHMIDT (S. 102) hervorgehobene Tatsache, daß Hängematte und Panflöte das ganze aruakische Kulturgebiet beherrschen.

Schild, Keule, Rindenboot, exogame Einrichtungen etc., entsprechende Analogien vorhanden. Damit ist dann auch gesagt, daß nicht ausschließlich, ja vielleicht gar nicht an erster Stelle die australischen Bodenverhältnisse es verschuldet haben, daß speziell die ostpapuanische Kultur in Australien den Bodenbau aufgab und zum schweifenden Leben der Jagd-Sammelstufe zurückkehrte, sondern daß dieser Krebsgang in der wirtschaftlichen Entwicklung, weil auf der Berührung und dem Einfluß von Volk zu Volk beruhend, vielmehr echt kulturhistorisch zu erklären ist. Es stellt sich hiezu die auch von RIVERS schon mehrfach ausgesprochene Ansicht, daß die in Rede stehenden Australier in verhältnismäßig kleinen Gruppen den Kontinent erreichten und daher vor allem hinsichtlich der äußeren wirtschaftlichen Kulturform jedesmal bald dem allgemein herrschenden Niveau angepaßt wurden¹. Wäre die Einwanderung in kompakteren Massen vor sich gegangen, dann hätte der primitive Pflanzenbau, der in Australiens Flußebenen gewiß auch möglich war, wohl auch seine weitere Pflege gefunden. Indes bleibt zu beachten, daß der australische Kontinent im ganzen genommen dem primitiven Pflanzenbau nicht besonders entgegenkam, besonders, wenn ein solcher, wie das ja bei dem nach Australien vordringenden der Fall war, die üppigen Wachstumsverhältnisse tropischer Gebiete zur Voraussetzung hatte².

Es bleibt dabei im übrigen gewiß bestehen, daß die Formen der Gegenstände der materiellen Kultur weniger als die Art der Nahrungsfürsorge an den Boden gebunden sind. Für den Fall, daß die neue Umgebung das alte Material nicht mehr bietet, wird aber die Form nach Möglichkeit darnach trachten, dieselbe zu bleiben. Sind auch die Australier in bezug auf die Form der Nahrungsgewinnung auf ein und dieselbe Stufe herabnivelliert, so deckte GRAEBNER die kulturhistorischen Unterschiede doch auf, und zwar zunächst die beiden Gebiete der Soziologie und der materiellen Kultur einer näheren Analyse unterziehend. Und diese Gegenstände, Geräte und Waffen besonders, haben überhaupt in der gesamten bisherigen kulturhistorischen Forschung eine bedeutende Rolle gespielt. Ja, es wurde auch schon darauf hingewiesen (S. 972, 974 f.), daß es nicht ein bloßes Spiel des Zufalles ist, wenn in Deutschland gerade die kulturhistorische Methode in der Ethnologie zur Ausbildung gelangen konnte; es marschiert seit längerem schon in bezug auf Zahl und Fülle seiner diesbezüglichen Museen an erster Stelle unter den Kulturnationen der Erde³.

¹ Siehe besonders W. H. R. RIVERS, „The contact of peoples“. In „Essays and Studies presented to W. RIDGEWAY on his sixtieth birthday“, Cambridge 1913, S. 474 ff.; siehe besonders S. 479 ff.

² In der „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“, XI (1908), S. 11, schreibt GRAEBNER zur erörterten Frage: „Die Art, wie die Australier die Zweiklassenkultur aufgenommen und assimiliert haben, kann als typisch gelten für die Aneignung einer höheren Kultur durch ein niedriger stehendes Volk in einem Lande, das dem Fortschritt nicht gerade günstig ist. Sie nahmen nicht das, was sie über ihre bisherige Kultur hinaushob, sondern nur das, was sich ihr anfügen und anpassen ließ.“

³ Es ist interessant, wie schon im Jahre 1907 kein geringerer als N. W. THOMAS den Stand dieser Dinge in Deutschland mit dem im heimischen Kolonialreich England vergleichend sich äußert: „In twenty-five years the Berlin Museum has accumulated ethnographical collections more than ten times as large as those of the British Museum, and the work of collection goes on incessantly. England, with the greatest colonial empire which the world has ever seen, lags far

In bezug auf die Frage, ob eine allgemeine gleiche Verbreitungsfähigkeit der verschiedenen Elemente eines Kulturkreises anzunehmen sei oder nicht, möchten wir vor allem mit GRAEBNER bemerken, daß solches „nicht a priori festzustellen, sondern in jedem Einzelfalle an den Tatsachen abzulesen“¹ sei. Das gilt auch für die Gegenstände der materiellen Kultur. Die praktische Erfahrung der Forschungsarbeit ließ auch da wohl bereits bestimmte Regelmäßigkeiten, Tendenzen hervortreten, die immerhin als Fingerzeige dienen, nicht aber als allgemein gültige Regeln oder als Gesetze angesehen werden können. Bemerkenswert ist, daß gerade GRAEBNER in diesem Punkte eine ziemlich radikale Wandlung durchgemacht hat. Während er 1905 von „dem soviel leichter und weiter verschleppbaren materiellen Kulturbesitz“² redet, bezeichnet er 1911 als durchaus schief die Ansicht, „daß die geistige Kultur allgemein schwerer übertragbar sei als die materielle...“³. P. SCHMIDT, dem die letztere Bemerkung gilt, bleibt trotzdem dabei, daß diese Ansicht „zunächst mindestens als Arbeitshypothese, aufrecht erhalten werden kann“⁴.

Das Fehlen von einzelnen Elementen besonders der materiellen Kultur ist von W. H. R. RIVERS zum Gegenstande einer wertvollen Untersuchung gemacht worden⁵. Dieselbe hat unter anderen das kulturhistorisch wichtige Resultat gezeigt, daß das Fehlen von derartigen Objekten im Einzelfalle durchaus nicht immer aus dem Nichtvorhandensein des passenden Materials erklärt werden kann⁶. Da wir aber über die eigentlichen Gründe des Verschwindens noch wenig wissen, muß es als eine der besonderen Aufgaben der kulturhistorischen Forschung hingestellt werden, denselben künftig genauer nachzugehen.

Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als bedeuteten solche Grundsätze, die der ethnologischen Wirtschaftsstufenforschung nur einen bedingten Wert zuerkennen und so engen Anschluß derselben an die Gesamtethnologie fordern, für sie eine Art Degradierung. Es ist aber klar, daß genau das Gegenteil vorliegt, wenn es wahr ist — wir glauben es nachgewiesen zu haben —, daß sie auf keinem anderen Wege der Erkenntnis des ihr eigenen historischen Objektes so nahe kommt, wie auf diesem. Im Sinne freilich des so beliebt gewesenen Konstruktionsverfahrens, das vom Standpunkte psychologisch-evolutionistischer Methode aus die einzelnen Kulturelemente isoliert betrachtete, und das in den fabrizierten Entwicklungsreihen immer wieder den historischen Werdegang vor-

behind... If, one hundred years hence, English Anthropologists have to go to Germany to study the remains of those who were once our subject races, we shall owe this humiliation to the supineness of England at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth century.“ „Natives of Northern India“ by W. CROOKE, London 1907, S. VI.

¹ „Methode“, 1911, S. 163.

² „Zeitschrift für Ethnologie“, 1905, S. 30.

³ „Methode“, S. 162.

⁴ „Anthropos“, VI (1911), S. 1029.

⁵ „The disappearance of useful arts“ in „Festkrift tillägnad EDVARD WESTERMARCK“, Helsingfors, 1912, S. 109—130. Zu vergleichen ist die oben (S. 1062) schon erwähnte neuere Studie RIVERS „The contact of peoples“.

⁶ Vgl. hierzu FRIEDERICI, „Die Verbreitung der Steinschleuder in Amerika“, „Globus“, XCVIII (1910), S. 287—290 und GRAEBNER's Erwiderung „Amerika und die Südseekulturen“, „Ethnologica“, II, Leipzig (1913), S. 43—66. Siehe S. 63 ff.

zutauschen sich bemühte, in diesem Sinne freilich wünschen wir der ethnologischen Wirtschaftsforschung schon gerne etwas weniger „Selbständigkeit“. Nur der resolute Verzicht auf eine derartige „Selbständigkeit“ kann die Wirtschaftsforschung von der „Willkürwirtschaft“ befreien, unter der sie bislang ziemlich allgemein gestanden hat¹.

Es liegt in der Natur der Sache, daß nun ein Volk, daß eine bestimmte Wirtschaftsform ausgebildet hat, sich bei freiwilligen oder notwendigen Wanderungen nach Gegenden umsehen wird, welche die Beibehaltung der einmal angenommenen Lebensweise speziell die Beibehaltung der Form der Nahrungsgewinnung gestatten. In der Tat haben GRAEBNER und ANKERMANN in dieser Beziehung schon auf kulturhistorisch wertvolle Momente aufmerksam gemacht. Der westafrikanische Kulturkreis gehört zur Bogenkultur der Südsee, Hinter-Indiens usw. Die Abwanderung von Süd-Asien oder Indonesien nach Afrika muß einmal erfolgt sein. FROBENIUS und ANKERMANN bringen Anhaltspunkte dafür vor, daß sie von der Ostküste her den Sambesi hinauf vor sich ging². Der Weg entsprach dem Charakter der ganzen Kultur, während die Steppen des mittleren Ost-Afrikas dieser pflanzenbauenden und kaum viehzüchtenden Kultur den Tod gebracht haben würden. Daß aber die viehzüchtenden Hamiten und Semiten beim Vordringen in südafrikanische Gebiete sich die waldarmen und steppenreichen Gelände des östlichen Kontinents wählten, erklärt sich ebenso gut. Daß die Hackbauvölker Süd-Amerikas, die Kariben, Arowaken und Guarani-Tupi die Gebiete des Amazonas und Orinoco okkupiert haben, harmoniert mit ihrem ganzen Charakter; die kulturhistorische Analyse hat sie nämlich als Bogenkultur- (freimutterrechtliche) Völker erwiesen³.

Gewiß wird es nun wandernden Völkern nicht immer möglich gewesen sein, ein ihrer Wirtschaftsform passendes Gebiet wiederzufinden. Eine Abänderung der Produktionsform ist dann die Notwendigkeit. Natürlich können dann auch auf diese Weise verschiedene Teile eines ursprünglich einheitlichen Volkes mit einheitlicher Wirtschaftsform nachträglich zu verschiedenen Produktionsformen gelangen. Ein Beispiel bietet uns hiefür die Zweiklassenkultur, die, wie es scheint, von Hinter-Indien aus ihre Wanderung in die weitere Südsee hinein angetreten hat. Die Produktionsform ist überall gleichartig: Jagd vonseiten der Männer und primitiver Bodenbau vonseiten der Weiber. Wie dann dieselbe

¹ Wie ersichtlich, berühren wir uns hier wiederum mit Lehren, die in ähnlicher Weise schon von den Vertretern der alten historischen Schule in der Nationalökonomie aufgestellt wurden. Vgl. besonders K. KNIES (oben S. 643f.). Daß gerade die tiefergehende Forschung der Überschätzung der wirtschaftlichen Motive mehr und mehr entgegen gearbeitet habe, wird neuerdings sehr gut durch v. BELOW („Die deutsche Geschichtschreibung . . .“, 1916, S. 101, 102) herausgestellt. Wenn er (a. a. O.) von der Wirtschaftsgeschichte im allgemeinen sagt, daß jemand, je energischer er sich in dieselbe vertiefe, um so mehr die bedingte Geltung der wirtschaftlichen Faktoren anerkenne, so trifft das auch für die ethnologische Wirtschaftsgeschichte zu.

² L. FROBENIUS, „Ursprung der afrikanischen Kulturen“, Berlin 1898. Siehe die beigegebene Karte XXVI mit zugehörigem Text auf S. 342. B. ANKERMANN, „Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas“. „Archiv für Anthropol.“ N. F. Bd. IV (1906), S. 241—286. Vgl. hier S. 286.

³ Vgl. GRAEBNER, „Ethnologica“, II, S. 48 ff., 59. P. W. SCHMIDT, „Zeitschr. f. Ethnol.“, 1913, S. 1020, 1063 ff.

Kultur in Australien ihre Produktionsform vereinfacht hat, haben wir oben (S. 1060) schon näher dargelegt.

Das Endziel der kulturhistorischen Ethnologie geht natürlich auch dahin, allmählich auf kulturhistorischem Wege die Brücken gleichsam aufzuzeigen, die von den primitiven Kultur- und Wirtschaftsformen zu den europäisch-asiatischen Hochkulturen hinüberführen. Zur Erreichung dieses Zieles ist naturgemäß die Prähistorik mitherein zu ziehen. GRAEBNER hat das bereits in seiner „Bogenkultur“ versucht und ist speziell geneigt, in den Elementen der Pfahlbaukultur, insofern sie mit der melanesischen Bogenkultur übereinstimmen, einen Einschlag in eine von Haus aus anders geartete Kultur zu erblicken. „Dieses Verhältnis würde um so sicherer, wenn es gestattet wäre, in der fraglichen neolithischen Kultur Europas, die Kultur der Indogermanen zu sehen¹.“ „Die auf linguistischem und kulturvergleichendem Wege erschließbare Gemeinkultur der Indogermanen zeigt aber wenig Beziehungen zur Sippe der Bogenkultur. Sie schließt sich vielmehr in mancher Hinsicht dem totemistischen und polynesischen Komplexen an: Sie ist zunächst von Grund aus patriarchal².“ Ein fernerer wesentlicher Unterschied liege insofern vor, als kein Komplex aus der Sippe der Bogenkultur eine eigentliche Viehzucht kenne, wie sie hingegen für die Indogermanen und zugleich für das europäische Neolithikum charakteristisch sei³. Die Heimat der Viehzucht ist dann nach GRAEBNER wohl in Inner-Asien zu suchen, wie auch die spezifischen Berührungen mit der polynesischen Kultur nach Osten weisen sollen. „Der Einschlag der neolithischen Kultur (die Analoga der melanesischen Kultur) in südöstlicher Richtung wie auch der ursprünglich nur dem europäischen Zweige angehörende Pflugbau, weisen eher auf eine östliche, als eine mittel- oder nordeuropäische Heimat der Indogermanen⁴.“

Wo hier die Lücke bei GRAEBNER liegt, und wie P. SCHMIDT sie füllt, haben wir an anderem Orte (siehe oben S. 987 ff.) schon gezeigt.

GRAEBNER's Versuch, prähistorische und ethnologische Kultur- und Wirtschaftsformen zusammenzubringen, hat bereits den erfreulichen Erfolg gehabt, daß man dieser Frage auch von prähistorischer Seite nähergetreten ist. Ich habe hier die bemerkenswerten Ausführungen vom A. SCHLIZ über „Steinzeitliche Wirtschaftsformen“⁵ im Auge. Die Prinzipien, zu denen er sich in den einleitenden Bemerkungen bekennt, sind im allgemeinen die der kulturhistorischen Ethnologie, und man sieht, daß das betrachtende Studium der kulturell-wirtschaftlichen Verhältnisse der verschiedenen prähistorischen Schichten und Kreise ihn diese Überzeugung hat gewinnen lassen. Besonderes Interesse verdient seine Feststellung, daß der schweizerischen Pfahlbaukultur eigentlich keines der wesentlichen Elemente der GRAEBNER'schen Bogenkultur fehle. Von einigen kleineren Ungenauigkeiten, die ihm bei der Aufzählung der Bogenkulturelemente unterlaufen, können wir hier absehen. Aufmerksam zu machen ist nur auf seinen Irrtum, als sei nach GRAEBNER der Totemismus der Bogenkultur eigen-

¹ A. a. O., S. 1029.

² A. a. O., S. 1029. Vgl. oben S. 986 f.

³ A. a. O., S. 1030.

⁴ A. a. O. Zur Frage nach der Urheimat der Indogermanen vgl. oben S. 1040.

⁵ „Prähistorische Zeitschrift“, VI (1914), S. 211—229.

tümlich und fehle so in diesem Punkte die Übereinstimmung dieser mit der schweizerischen Pfahlbaukultur¹. Im Gegenteil, das Fehlen des Totemismus hier wie dort kann nur das Zeugnis für irgendeinen historisch-genetischen Zusammenhang beider Kulturen noch mehr bekräftigen. Ein näheres Eingehen auf die weiteren Ausführungen bei SCHLIZ ist hier nicht statthaft. Bedeutungsvoll ist der Satz, mit dem er auch in Berufung auf E. MEYER's „Geschichte des Altertums“ I, 2, 1913², S. 563, schließt: „Daraus ist zu ersehen, daß die Wirtschaftsform unserer neolithischen Zeit eine recht vielgestaltige war, und daß wir aus den Verhältnissen in einem kleinen Teilgebiet nicht auf unser ganzes neolithisches Gebiet Schlüsse ziehen dürfen.“

Von P. SCHMIDT ist in Form einer kurzen Skizze der Versuch gemacht, die prähistorischen Kulturstufen allgemein mit den ethnologischen Kulturkreisen in Einklang bzw. in Zusammenhang zu bringen³. Sowohl was die Art der Kulturentwicklung als auch was die Aufeinanderfolge der Kulturstufen anbetrifft, kann das Ergebnis dieses Vergleiches als durchaus befriedigend bezeichnet werden. Dem Eolithikum, Archäolithikum und Paläolithikum auf prähistorischer Seite entspricht die ethnologische Urkultur. Das jüngere Paläolithikum scheint in seinen älteren Schichten mit der exogam-vaterrechtlichen (totemistischen) Kultur und in seinen jüngeren Schichten mit der exogam-mutterrechtlichen (Zweiklassenkultur) übereinzustimmen. Die Tatsache, daß in das Jungpaläolithikum (Campignien) der Beginn des Pflanzenbaues zu fallen scheint, stimmt gut zu dem Ergebnis der kulturhistorischen Ethnologie, wonach die Zweiklassenkultur diesen Anfang macht. Der neolithischen Kultur mit ihrer volleren Entwicklung von Pflanzenbau und Viehzucht würden der frei-mutterrechtliche und der frei-vaterrechtliche Kulturkreis, nachdem der ungleichen Beeinflussung vonseiten des nomadischen Kulturkreises hier und dort gebührend Rechnung getragen, an die Seite zu stellen sein.

Schon oben (S. 985 f.) führten wir an, wie HAHN erst kürzlich die Prähistoriker als jene bezeichnete, die bisheran die größte Zurückhaltung seinen Theorien gegenüber walten ließen. HAHN hat dann von prähistorischen Verhältnissen ausgehend, selber den speziellen Versuch gemacht, einen Teil seines Theoriengebäudes, nämlich die Pflugwirtschaft mit ihrem bekannten Anhang (Rind, Ziege, Schaf, Wagen, Getreidefeld usw.) chronologisch festzulegen⁴. Er gelangt dabei zu folgendem Schlusse: „... im allgemeinen stehe ich nicht an, die Pflugwirtschaft mit ihrem Haustierbestande als gleichzeitig mit der Bronzezeit zu erklären.“ In der Diskussion zu diesem Vortrage HAHN's hebt KIEKEBUSCH hervor, daß er in dem genannten Punkte ganz entschieden HAHN widersprechen müsse, da es nicht zweifelhaft sei, daß Haustierknochen mit steinzeitlichen Kulturresten zusammen vorkämen⁵.

¹ A. a. O., S. 215. Vgl. oben S. 1053.

² A. a. O., S. 229.

³ „Verhältnis der ethnologischen Kulturkreise zu den prähistorischen Altersschichten.“ „Mensch aller Zeiten“, Bd. III, S. 107—111.

⁴ „Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung.“ „Zeitschrift für Ethnologie“, XLVII (1915), S. 258—268.

⁵ A. a. O., S. 266, 267.

⁶ A. a. O., S. 269.

Vom Standpunkte der kulturhistorischen Ethnologie aus wäre zur ganzen Frage ein Doppelpes zu bemerken: 1. Die ethnologischen Verhältnisse liefern eine gute Bekräftigung der Meinung von KIEKEBUSCH, insofern besonders die frei-mutterrechtliche Kultur (melanesische Bogenkultur), die, wenn nicht in allen, so doch in wesentlichen Punkten zu den neolithischen Kulturen sich stellt (vgl. oben S. 1065), bereits eine Viehzucht (allgemein wenigstens Hund, Schwein und Huhn) kennt. 2. Aber ist sowohl HAHN wie KIEKEBUSCH gegenüber zu betonen, daß die neolithische Kultur mit ihrer Mischung von Tierzucht und Ackerbau keine primäre Kulturbildung mehr, sondern schon eine Kulturmischung repräsentiert. Im vorliegenden Fall speziell will das besagen, daß, wenn im europäischen Neolithikum bzw. Bronzestadium die Haustiere erscheinen, damit für deren absolutes Alter noch keineswegs etwas Endgültiges gegeben ist, da die Viehzucht als solche (vgl. oben S. 987 ff.) ursprünglich in einem eigenen Kulturkreise, und zwar in dem der innerasiatischen Nomadenvölker zu Hause ist¹.

Gute Vorschläge und Ansätze zu regerer Betätigung auf dem Gebiete der ethnologischen Wirtschaftsgeschichte werden in einer neueren Arbeit von CLARK WISSLER² gemacht. Unter „material cultur“ wird daselbst die Wirtschaft im engeren und im weiteren Sinne verstanden. WISSLER weist darauf hin, daß dieser Forschungszweig in den letzten Jahren ungebührlich hinter Sprache, Kunst, Riten und Soziologie habe zurücktreten müssen³. Ja, er betont dann, wie wertvolle Dienste diese materielle Kultur leisten könne für eine „cultural history“ der Primitiven, die neuerdings immer mehr angestrebt werde⁴. Der Verfasser scheint der amerikanischen kulturhistorischen Schule in der Ethnologie anzugehören, die aber, wie es auch bei ihm hervortritt, noch keineswegs zu einer hinreichend klaren Präzisierung ihres methodologischen Standpunktes vorgedrungen ist. Man erkennt leicht, daß der Vorsprung, der nun auch in dieser Hinsicht in Deutschland gewonnen ist, auch mit der früheren und vollkommeneren Durchbildung der allgemeinen Geschichtschreibung zusammenhängt, die früher (S. 1018f.) schon als Ursache für die intensive Pflege der Wirtschaftsgeschichte daselbst aufgezeigt wurde.

e) Zusammenfassung und Schluß.

Fassen wir noch einmal die Ergebnisse ins Auge, welche unsere vorliegenden Untersuchungen vor allem in methodologischer Hinsicht gezeigt haben, so sehen wir, daß diese Ergebnisse zum Teil negativen, zum größeren Teil aber positiven Charakters sind.

Als Resultat im erstgenannten Sinne hat sich uns die volle Unzulänglichkeit der psychologisch-evolutionistischen Methode ergeben. Die Anschauungen und Voraussetzungen, mit denen dieselbe an die

¹ Es erübrigt noch, auf die kurze Erklärung hinzuweisen, die HAHN später mit Rücksicht auf den von KIEKEBUSCH erhobenen Einwand gegeben hat („Zeitschrift für Ethnologie“, XLVIII [1916], S. 20 f.).

² „Material cultures of the North American Indians.“ „Americ. Anthropol.“, XVI (1914), S. 447—505.

³ A. a. O., S. 447. Vgl. S. 501.

⁴ A. a. O., S. 501.

Arbeit geht, stellen nicht nur an und für sich schon einen reinsten Apriorismus dar, sondern sie stehen auch im hellsten Widerspruch mit den völkerkundlichen Tatsachen. Dabei vergessen wir gewiß nicht, daß auch die ethnologische Wirtschaftsforschung litt und zum Teil noch leidet unter dem Mangel an hinreichendem und zuverlässigem Material. Trotzdem aber bleiben wir dabei, daß speziell in den letzten 25 Jahren nicht mehr so sehr das unzureichende Material, als vielmehr die alte unzulängliche evolutionistische Methode es gewesen, die eine gedeihlichere Entwicklung der ethnologischen Wirtschaftsforschung behinderte¹.

Was alsdann die positiven Ergebnisse unserer Untersuchungen angeht, so hat ihr Verlauf zunächst und vor allem bestätigt, was wir schon einleitend bemerkten, daß nämlich die ethnologische Wirtschaftsforschung keinen anderen Weg zu gehen hat, wie die Gesamtethnologie überhaupt; wie die Gesamtethnologie bzw. mit ihr muß sie zur historischen Disziplin erhoben werden. Die Methode einer Wissenschaft wird wesentlich bestimmt durch den Charakter des ihr eigenen Objektes. Da nun aber auch das Wirtschaften der Menschen als solches in erster Linie ein kulturhistorisches Geschehen darstellt, so kann zu seiner Erforschung naturgemäß nur eine dementsprechende (also kulturhistorische) Methode in Frage kommen.

Daß wir für die ethnologische Wirtschaftsforschung einen so engen Anschluß an die Gesamtethnologie fordern, das hängt weiterhin mit der Lehre von den (ursprünglich wenigstens) geschlossenen Kultureinheiten (Kulturkreisen) zusammen, wie eine neuere Ethnologie sie auch für die primitiven sogenannten „geschichtslosen“ Völker aufgedeckt hat. Zum ganzen Komplex einer auch bloß primitiven Kultur gehört eine bestimmte Wirtschaftsform. Die kulturhistorischen Untersuchungen ergaben nun bereits, daß für gewöhnlich nicht einzelne Menschen, sondern Völkergruppen von älteren Kulturzentren abwanderten, und daß sich so geschlossene Kultureinheiten (Kulturkreise) über die Erde verbreiteten, dabei besonders späterhin mit vorausgegangenen älteren Kulturen mehr oder weniger sich mischend. Da nun mit den Kulturen auch deren Wirtschaftsformen — es ist dies das naturgemäße und gewöhnliche — weiter wandern, so springt in die Augen, warum eine historische Erforschung des Entwicklungsverlaufes der Formen menschlicher Wirtschaft sich eng mit der gesamtethnologischen Forschung verbunden halten muß.

Allein, es ist uns nicht weniger klar geworden, daß hier im Interesse exakter kulturhistorischer Forschung ein Unterschied zu machen ist zwischen der Wirtschaftsform im engeren und der im weiteren Sinne. Die Wirtschaftsform im ersteren Sinne, identisch mit der Produktionsform, ist naturgemäß in weitestgehendem Maße von den lokalen, speziell den Bodenverhältnissen abhängig. Anders steht demgegenüber die Sache in bezug auf die Wirtschaftsform im weiteren Sinne, soweit diese nämlich die übrige materielle Kultur umfaßt. Letztere ist insofern unabhängiger und infolgedessen konstanter,

¹ So bestätigt unsere Studie im speziellen, was GRAEBNER („Methode“, S. 77 ff.) im allgemeinen gezeigt hat, nämlich, daß dem bisherigen ethnologischen Evolutionismus das Merkmal der Objektivität vollständig abgehe, und sie (die Ethnologie) infolgedessen mit seiner Hilfe ihre Aufgaben niemals befriedigend werde lösen können.

als sie leichter noch Mittel und Wege findet, die einmal angenommenen Formen beizubehalten und dieselben (wenn auch in verändertem Material) weiter zu pflegen. So gibt in der Tat die materielle Kultur (Wirtschaftsform im weiteren Sinne) gegebenenfalls ein sichereres und brauchbareres „Leitfossil“ für die kulturhistorische Forschung¹ ab, als wie die Wirtschaftsform im engeren Sinne (Produktionsform) dieses vermag. Wie aus besonderen kulturhistorischen Gründen die Verhältnisse im Einzelfalle auch ganz anders liegen können, zeigte uns oben (S. 1061) das Beispiel der Aruaken. Wir heben aber noch einmal hervor, wie die ethnologischen Museen im Lichte dieser Erkenntnisse an Bedeutung für die Menschheitsgeschichte gewinnen.

Es ist mit der möglichen und tatsächlichen¹ Abwandlung, die der Wirtschaftsform (besonders als Produktionsform) widerfahren kann, gegeben, daß diese (die Produktionsform) allein kein ausreichendes Kriterium bildet, um die historische Stellung eines Volkes in eindeutiger Weise festzulegen. Ein gleiches Urteil trifft die unzähligmal wiederholten Versuche, eine Völkereinteilung nach deren allgemeiner Kulturhöhe vorzunehmen. Wir haben die Überzeugung gewonnen, daß da tiefergehende Untersuchungen notwendig sind, in dem Sinne, wie sie uns von den Vertretern der kulturhistorischen Schule bereits in stattlicher Anzahl geschenkt wurden.

Die Zukunft der ethnologischen Wirtschaftsforschung erblicken wir vor allem in der Vereinigung folgender zwei Momente:

1. Ihre Pflege im Sinne der kulturhistorischen Ethnologie und
2. gleichzeitige Verpflanzung des (erweiterten) GROSSE'schen Prinzips „Erhellung der Gesellschaftsform durch die Wirtschaftsform“ auf den Boden der kulturhistorischen Ethnologie.

Wir halten dafür, daß das letztere Prinzip in zweifacher Hinsicht eine höchst fruchtbringende Erweiterung erfahren muß. Einerseits beleuchtet die Wirtschaftsform nicht nur die Form der Gesellschaft (und der Familie), sondern auch die der ganzen Kultur (Religion, Wissenschaft, Kunst usw. miteinbegriffen). Andererseits gilt das Prinzip auch in umgekehrter Fassung: Kultur- und Gesellschaftsform werfen auch ihr Licht zurück auf die Wirtschaftsform. Von welchem Werte derartige natürlich mit entsprechender Vorsicht gemachten Rückschlüsse für die historische Wirtschaftsforschung sein können, liegt auf der Hand.

Wie und mit welch schönen Ergebnissen speziell von P. SCHMIDT in dem angegebenen Sinne bereits gearbeitet wurde, haben wir an entsprechender Stelle des näheren dargelegt. Wir möchten nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß die so erzielten Resultate natürlich von einer neuen Seite her die faktische und prinzipielle Richtigkeit der Lehre von den ethnologischen Kultureinheiten (Kulturkreisen) dartun. Denn wie könnte das eine Element das andere so trefflich beleuchten und erklären, wenn sie einzelnen nicht Teile eines und desselben Kulturganzen (Kulturkreises) gebildet hätten? Abgesehen

¹ Vgl. z. B. den für das Gros der heutigen Australier erwiesenen Rückfall vom höheren Jäger-
tum bzw. primitiven Ackerbau in ein höchst primitives Leben schweifender Jäger und Sammler.

davon, daß sie vielerorts — es ist das ja die tatsächliche Basis, von der die Kulturkreislehre ausgeht und ausgehen muß — noch gegenwärtig in vollerer oder geringerer Reinheit eine Einheit bilden.

Und wenn nun die verschiedenen Elementengruppen einer Kultureinheit sich gegenseitig in bezug auf Eigenart, Zweck und Wesen so beleuchten, so ist kein Zweifel, daß solches in ähnlicher Weise auch hinsichtlich der einzelnen Elemente und speziell der wirtschaftlichen (materiellen) Elemente untereinander gelten muß. So hat es, um aus den vielen einige wenige Beispiele herauszugreifen, gewiß seine besonderen Gründe, wenn in der exogam-vaterrechtlichen (totemistischen) Kultur, Kultur der Höheren Jäger, mit den Verteidigungswaffen des Dolches und des Speeres, also Stoß- und Stechwaffen, sich Bauchpanzer wie auch andere panzerartige Gebilde vereint finden. Ähnliches gilt gewiß im exogam-mutterrechtlichen Kulturkreise (Zweiklassenkultur) in bezug auf die Hieb- und Schlagwaffen, denen als Verteidigungswaffe der Schild (Breitschild) gegenübersteht. Warum nimmt ferner in der mutterrechtlichen Kultur die Frau neben der Pflege des primitiven Bodenbaues auch die Töpferei und die Fortentwicklung des Flechtens zur Weberei in die Hand?

Daß man sich hier bisheran auch von kulturhistorischer Seite zu ausschließlich dabei begnügt hat, die nackten zusammengehörigen Elemente auffindig zu machen, ist uns nicht zweifelhaft. Freilich beeilen wir uns, um jedem Mißverständnis Tür und Tor zu verschließen, daß auch wir in der Feststellung und Zusammenstellung des rein Tatsächlichen die fundamentalste aller ethnologischen Aufgaben erblicken. Was wir weiter fordern ist nur, künftighin darüber hinaus nach einem tieferen Verständnis zu streben, jeweils auch mehr und mehr zu forschen nach der Antwort auf die Frage, warum denn gerade in dieser Kultur sich diese Elemente zusammenfinden. Doch damit rühren wir schon an die Völkerpsychologie, wie wir wenigstens sie verstehen¹.

Es möge mit den vorstehenden Hinweisen und Ausblicken bewendet sein; ein näheres Eingehen auf die berührten Fragen würde dem Charakter der vorliegenden historisch-kritischen Studie widerstreiten.

Wir schließen unsere historisch-kritische Studie über die ethnologische Wirtschaftsforschung ab. Der Eigenart der Arbeit entsprechend war viel negative Arbeit zu leisten. Dieselbe war meist nichts weniger als angenehm. Wir unterzogen uns aber derselben, weil wir glaubten, der Sache damit einen Dienst zu erweisen. Zugleich aber hoffen wir auch, uns den Weg gewissermaßen geebnet zu haben für die positive Arbeit, für die nähere Erforschung der ethnologischen Wirtschaftsformen vom Standpunkte der kulturhistorischen Schule aus, eine Aufgabe, an die wir demnächst heranzutreten gedenken.

Druckfehlerberichtigung:

S. 991, Z. 19 v. o. lies „Zug-“ statt „Zucht-“. — S. 1001, Z. 4 v. u. lies „erarbeitet“ statt „bearbeitet“. — S. 1005, Anm. 4 lies „Zeitschrift für Sozialwissenschaft“ statt „Sozialwissenschaftliche Zeitschrift“. — S. 1003, Anm. 5 lies „995f.“ statt „695f.“. — S. 1004, Z. 19 v. o. lies „999 ff.“ statt „699 ff.“.

¹ Vgl. oben S. 1005.

Autorenregister¹.

- ACTON 978.
 ANDREE R. 629, 631, **632 f.**
 ANKERMANN B. 1043, **1044—1045**, 1048, 1050, 1064.
 ANTON K. G. **625**.
 ASHLEY 1018.
 AVEBURY, s. u. LUBBOCK.

 BACHOFEN J. J. 618, 629, 639, **645—647**, 1005, 1007, 1009, 1020, 1054, 1057.
 BASTIAN 633, 1032, 1043, 1049.
 BEBEL A. 637.
 BELOW G. v. 971 ff., 978, 1021 f., **1026 f.**, 1029, 1032 f., **1035 f.**, 1039, 1040 f., 1047, 1064.
 BERNHEIM 1032, 1039, 1047.
 BLYTH 632.
 BOAS **1050**.
 BOS H. 981, **1010**.
 BREMER O. 988, 1040.
 BRENTANO L. 1005, 1007, 1010, **1020—1021**, 1054, 1058.
 BREYSG K. 618, 978, 981, 1036, **1041**.
 BRODNITZ G. 1018, **1037**.
 BRUNNER 981.
 BUCHWALD O. v. 1015.
 BUCKLAND A. W. 629, **647 f.**, 650.
 BUSCHAN G. 1011.
 BÜCHER K. 612 ff., 981, 1011 f., 1014, **1021—1030**, 1032 f., 1038, 1042.

 CAPUS 1019.
 COMTE A. 1019, 1033.
 CONDAMINE DE LA 623.
 CONRADY 1053.
 CROOKE W. 1063.
 CUNOW H. **1010**.
 CZEKANOWSKI **1050**.

 DADE H. 619, 644, 981, **1031 f.**
 DIKÄARCH **619 f.**
 DIODOR **620**.
 DIXON R. B. 1051.
 DURKHEIM 1019.

 EHRENREICH P. 981, **1012**, 1051.
 ENGELS FR. 629, **637 f.**

 FEIST S. 1040.
 FOY W. 1016, 1044, **1048—1049**.
 FRANKE O. 618.
 FRAZER 1053.
 FRIEDERICI 1063.
 FRIEDRICH E. 616.
 FROBENIUS L. 1043, 1044, 1064.
 FUCHS K. J. **1031**.
 FUETER ED. 971 ff., 1018.
 FUSTEL DE COULANGES 1018.

 GENNEP A. VAN 640, 1019.
 GERLAND 629, **635 f.**, 645, 649, 1003.
 GOGUET **622 f.**
 GOLDSTEIN F. 1019.
 GRAEBNER FR. 972, 978, 982, 986 f., 992 f., 1000 f., 1006, 1016, 1021, 1041, 1044, **1044—1048**, 1049, 1050, 1052—1056, 1060, 1066, 1068.
 GREEF G. DE **1034**.
 GRIMM J. 640.
 GROOT DE 1053.
 GROSSE E. 638, 975, **997—1002**, 1003 f., 1005 f., 1010, 1012, 1019, 1021, 1027 f., 1031, 1039, 1054, 1055, 1057, 1059, 1069.

 HABERLANDT A. 1051.
 HABERLANDT M. 1051.
 HAHN E. 621 f., 627, 629, 639, 973 f., **980—994**, 995 ff., 1003 f., 1008 f., 1011 ff., 1015, 1019, 1025, 1030, 1032 f., 1036, 1039, 1041, 1066, 1067.
 HAMBRUCH P. 981, **1013**.
 HELLWALD FR. v. 629, **636**.
 HERMANT P. **1002—1003**.
 HETTNER 984.
 HILDEBRANDT BR. 629, **641 f.**
 HILDEBRANDT R. 990, 1005, **1006—1008**, 1021.
 HIRT H. **1039**.
 HUGO G. **625**.

 HUMBOLDT A. v. **624 f.**, 632.
 HUNT 631 f.

 ISELIN J. **623 f.**, 632, 1054.

 KIEKEBUSCH 1066—1067.
 KLEINIAS 619.
 KLEMM G. 615, 629, **630**.
 KNIES K. 629, 641, **642 ff.**, 1034, 1064.
 KOLLM G. 1043.
 KOVALEWSKY **1034**.
 KRAUSE 1051.
 KRÄMER 1051.
 KRETSCHMER P. **1039—1040**.
 KRICKEBERG 1051.
 KULISCHER J. 1030.

 LAFITEAU 622.
 LALOY L. 1019.
 LAMPRECHT K. 978, 1036, **1040—1041**.
 LASCH R. 1008, **1011—1012**.
 LAVELEYE 629, **639 f.**, 1042.
 LEHMANN W. 1017.
 LESSING 642.
 LEVASSEUR **1034**.
 LIEBSCHER G. 1017.
 LIPPERT J. 629, **639**, 1005, 1020, 1054.
 LIST FR. **627**, 642, 1009, 1014.
 LOEWENTHAL J. **1013**.
 LOWIE R. H. 1051.
 LUBBOCK J. 629, **634**, 636, 1032.
 LUCREZ **620 f.**

 MACKENZIE 632.
 MAINE 1042.
 MARTIIS S. COGNETTI DE 612, 629, **638**.
 MASON O. T. **1008—1009**.
 MENER K. 1037.
 MEYER E. 978, 988, **1037—1038**, 1040, 1066.
 MORGAN J. DE 988.
 MORGAN L. H. 629, **636 ff.**, 997, 1022, 1032, 1042.
 MORTILLET M. DE 629, **639**, 979.

¹ Um dem Leser die Übersicht über die Ausführungen des Artikels zu erleichtern, wird ein kurzgefaßtes Autorenregister beigegeben. Die Zahlen in Fettdruck besagen, daß an bezeichneter Stelle ex professo über die Bedeutung des Autors für die ethnologische Wirtschaftsforschung gehandelt wird.

- MOSZKOWSKI M. 616, **1014—1015**.
MÜLLER-LYER 990.
- NEUMANN FR. J. **1034**.
NOIRÉ L. 616.
NORDENSKIÖLD E. 1051.
NOWACKI A. 629, 636, **648 ff.**, 980.
- OBERHUMMER E. 973, 1042.
OBERMAIER H. 616.
- PANCKOW H. 981, **1009—1010**.
PASSARGE 981, **1012—1013**.
PESCH H. **1036—1037**.
PESCHEL O. 629, **634 f.**, 636.
PETRI ED. **979 f.**
PETRUCCI 612.
PFLUGK-HARTTUNG 1053.
PICTET 1032.
PLATH 1017.
PLATO **619**.
PORPHYRIUS 619 f.
PÖCH R. 1051.
PREUSS TH. 1017.
PRICE L. L. 1018.
- QUISTORP M. 1053.
- RANKE 971.
RATZEL FR. 972 f., 978, **980 f.**, 994, 1032, 1038, **1042—1043**, 1044, 1047.
- RICHTHOFEN F. v. 981.
RICKERT H. 1038, 1040.
RIDGEWAY 1062.
RITTER K. 973.
RIVERS W. H. R. 1050, 1062, 1063.
ROSCHER W. 619, 629, 641, **644 f.**, 649, 980, 1022, 1031.
ROTH H. L. 629, **650 f.**, 972.
ROTHACKER 1041.
ROUSSEAU J. J. 623.
RÜMELIN G. 1035.
- SAPPER K. 981, **1015**.
SCHLIZ A. 1053, **1065—1066**.
SCHMIDT J. 988, 1040.
SCHMIDT M. 1051, 1061.
SCHMIDT W. 618, 626 f., 682, 984, **987 ff.**, 991 f., 1005, 1016, 1021, 1040, 1048, **1049—1060**, 1063—1066, 1069.
SCHMOLLER G. 977, 981, 1030, **1032—1033**, 1036.
SCHNITTHENNER **627**.
SCHRADER O. 1032, 1039.
SCHROEDER L. VON 1040.
SCHUMPETER J. 1024.
SCHURTZ H. 614 ff., 975, 977, 981, 984, **994 ff.**, 1003, 1011, 1041, 1043.
SCHWIEDLAND E. **1033**.
SELER E. 1017.
SMITH A. **623**.
- SPENCER H. 1032 f.
STARCKE 1020.
STEFFEN M. 1017.
STEINEN K. v. DEN 1039.
STEINMETZ S. R. 1030.
STENIN P. v. 979 f.
STIEDA 1011.
- TAINE 1018.
THOMAS N. W. 1019, 1050, 1062.
THOMAS W. J. **1009**.
TYLOR E. B. 629, **633 f.**, 636, 650, 1019, 1020, 1032, 1055.
- VARRO M. T. **620**, 624.
VIERKANDT A. 981, **1003—1006**, 1011, 1030, 1051.
- WAGNER A. 981.
WAITZ TH. 629, **645**, 1032.
WARNKÖNIG **627**.
WEBER M. 1035.
WESTERMARCK E. 1020, 1051, 1063.
WESTROPP H. M. 629, **631 f.**
WEULE K. 1043.
WHEELER G. C. 1051.
WIESE v. 1020.
WISSLER C. **1067**.
WODON L. 1024, **1030 f.**, 1033.
WUNDT W. 981, 993 f., **1004 f.**, 1049 f., 1060.

Literaturverzeichnis.**Abkürzungen:**

- AA. = The American Anthropologist.
 AfA. = Archiv für Anthropologie.
 GZ. = Geographische Zeitschrift.
 HZ. = Historische Zeitschrift.
 IAE. = Internationales Archiv für Ethnographie.
 JAI. = Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
 JNSt. = Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik.
 KAEU. = Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.
 MAW. = Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.
 PM. = Petermann's Mitteilungen.
 REES. = Revue des études ethnographiques et sociologiques.
 ZE. = Zeitschrift für Ethnologie.
 ZGEB. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin.
 ZS. = Zeitschrift für Sozialwissenschaft.
 ZSW. = Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

* * *

- ANDREE R., Die Entwicklung der Zivilisationsstufen. Globus, XII (1867), 361—363.
 ANKERMANN B., Die afrikanischen Musikinstrumente. Ethnologisches Notizblatt, III (1901), 1—139.
 — Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. ZE., XXXVII (1905), 54—90.
 — Über den gegenwärtigen Stand der Ethnographie der Südhälfte Afrikas. AfA. (1906), 241—286.
 ANTON K. G., Geschichte der deutschen Landwirtschaft. Görlitz 1799.
 BACHOFEN J. J., Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäkratie der alten Welt nach ihrer Religion und rechtlichen Natur. 2. Aufl., Basel 1897 (1. Aufl. 1861).
 BEBEL S. A., Die Frau und der Sozialismus. 29. Aufl., Stuttgart 1898.
 BELOW G. v., Die neue historische Methode. HZ., LXXXI (1898), 193—273.
 — Über Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker mit besonderer Rücksicht auf die Stadtwirtschaft des deutschen Mittelalters. HZ., LXXXVI (1901), 1—77.
 — Kulturgeschichte. ZS., VI (1903), 303—314.
 — Zur Würdigung der historischen Schule der Nationalökonomie. SZ., VII (1904), 145 ff., 221 ff., 304 ff., 367 ff., 451 ff., 654 ff., 710 ff., 787 ff.
 — „Wirtschaftsstufen“ im Wörterbuch der Volkswirtschaft (in 2 Bänden). Jena 1910, 1382—1384.
 — Die deutsche Geschichtschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, Geschichte und Kulturgeschichte. Leipzig 1916.
 BERNHEIM, Lehrbuch der historischen Methode. Unveränderter Abdruck (Manusdruck) der 5. und 6. Aufl., München-Leipzig 1914.
 BOS P. R., Jagd, Viehzucht und Ackerbau als Kulturstufen. IAE., X (1897), 187—205.
 BRENTANO L., Die Volkswirtschaft und ihre konkreten Grundbedingungen. ZSW., I (1893), 77—148.
 BREYSSIG K., Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin 1905.
 — Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Berlin 1905.
 — Die Geschichte der Menschheit. Die Völker ewiger Urzeit. 1. Bd.: Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens. Berlin 1907.
 BRODNITZ G., Die Zukunft der Wirtschaftsgeschichte. JNSt., III. F., 40. Bd. (1910), 145—161.
 BUCHWALD O. v., Primitiver Feldbau und Arbeitsteilung. Globus, LXLVIII (1910), 269—271.
 BUCKLAND A. W., Primitive Agriculture. JAI., VII (1878), 2—18.
 BÜCHER K., Die Wirtschaft der Naturvölker. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 13. November 1897. Dresden 1898.
 — Arbeit und Rhythmus. 2. Aufl., Leipzig 1899.

BÜCHER K., Entstehung der Volkswirtschaft. 9. Aufl., Tübingen 1913.

- Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen. In Grundriß der Sozialökonomik. I. Abt.: Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft; bearbeitet von K. BÜCHER, J. SCHUMPETER, FR. FREIH. v. WIESE. Tübingen 1915, 1—18.

CAPUS, Rezension zu HAHN's „Demeter und Baubo“ (1897) in L'Anthropologie, VII (1897), 87 f.
CONRADY, China. In VON PFLUGK-HARTTUNG's Weltgeschichte. Orient. Berlin 1910, 459—567.
CROOKE W., Natives of Northern India. London 1907.

CUNOW H., Die ökonomische Grundlage der Mutterschaft. Die neue Zeit (1898), 106 ff., 133 ff., 176 ff., 237 ff.

DIODOR, Bibliotheca historica V.

DIXON R. B., The independence of the culture of the American Indian. Science, XXXV (1912), 45—55.

DURKHEIM, Rezension zu E. GROSSE's „Die Formen der Familie...“ (1896) in L'Année sociologique, I (1898), 319—326.

- Rezension zu GROSSE's „Die Anfänge der Kunst“ (1894) in L'Année sociologique I (1898), 326—338.

EHRENREICH P., Rezension zu E. HAHN's „Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit“ (1905) in Deutsche Literaturzeitung (1905), 1824—1827.

ENGELS FR., Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates. Im Anschluß an L. H. MORGAN's Forschungen. Hottingen-Zürich 1884.

FEIST S., Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen. Berlin 1913.

- Indogermanen und Germanen. Halle a. S. 1914.
- „Archäologie und Indogermanenproblem“. KAEU., XLVII (1916), 61—68.
- FOY W., Der schemelartige Kokosnußschaber. MAW., XXXIV (1904), 112—154.
- Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum. 3. Aufl., Köln 1910.
- Vorwort zu GRAEBNER's „Methode der Ethnologie“ III—XVII (1911).

FRANKE O., K'eng Tsch'i T'u. Ackerbau und Seidengewinnung in China. Hamburg 1913.

FRIEDERICI, Die Verbreitung der Steinschleuder in Amerika. Globus, XCVIII (1910), 287—290.

FRIEDRICH E., Allgemeine und spezielle Wirtschaftsgeographie. 2. Aufl., Leipzig 1907.

FROBENIUS L., Afrikanische Bautypen. 1894.

- Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898.
- Die Kulturformen Ozeaniens. PM., XLVI (1900).

FUCHS K. J., Volkswirtschaftslehre. Leipzig 1901.

FUETER, Geschichte der neueren Historiographie. München-Berlin 1911.

GENNEP A. VAN, Referat zu F. GOLDSTEIN's „Die soziale Dreistufentheorie“ (ZS., X [1907], 587—597, 661—670) in REES., I (1908), 119.

GERLAND G., Anthropologische Beiträge I. Halle a. S. 1875.

GOGUET, De l'origine des loix, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples. 2 Bde. Paris 1758.

GRAEBNER FR., Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. ZE., XXXVII (1905), 28—53.

- Wanderungen und Entwicklung sozialer Systeme in Australien. Globus, XC (1906), 181—186, 207—210, 220—224, 237—241.
- Die sozialen Systeme in der Südsee. ZS., XI (1908), 663—681, 748—755.
- Die melanesische Bogenkultur. „Anthropos“, IV (1909), 726—780, 998—1032.
- Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911.
- Amerika und die Südseekulturen. Ethnologica II, Leipzig (1913), 43—66.
- Totemismus als kulturgeschichtliches Problem. „Anthropos“, X—XI (1915/16), 248—256.

GREEF G. DE, La sociologie économique. Paris 1904.

GRIMM J., Geschichte der deutschen Sprache I. 3. Aufl., Leipzig 1867 (1. Aufl. 1848).

GROOT DE, The Religious System of China IV. Leiden 1901.

- GROSSE E., Die Anfänge der Kunst. Freiburg i. Br. und Leipzig 1894.
- Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg i. Br. und Leipzig 1896.
 - Rezension zu K. BÜCHER's „Arbeit und Rhythmus“ (2. Aufl. 1899) in ZS., III (1900), 310—313.
- HAHN E., Waren die Menschen der Urzeit zwischen der Jägerstufe und der Stufe des Ackerbaues Nomaden? Ausland, LXIV (1891), 481—487.
- Die Wirtschaftsformen der Erde. PM., XXXVIII (1892), 8—12. Mit Karte.
 - Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie. Leipzig 1896.
 - Demeter und Baubo. Versuch einer Theorie der Entwicklung unseres Ackerbaues. Lübeck 1897. Selbstverlag des Verfassers. In Kommission bei M. SCHMIDT.
 - Zur Theorie der Entstehung des Ackerbaues. Globus, LXXV (1899), 281—287.
 - Ursprungsgebiet und Entstehungsweise des Ackerbaues. ZGEB., XXXVI (1901), 230—254.
 - Die primitive Landwirtschaft. Eine Erwiderung auf Herrn R. LASCH's Artikel: „Die Landwirtschaft der Naturvölker.“ ZS., VII (1904), 25 ff. . . . und eine „Darstellung meiner Theorie der Entstehung der Pflugkultur.“ ZS., IX (1906), 73—88, 172—188, 241—251, 309—324.
 - Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit. Ein Rückblick und ein Ausblick. Heidelberg 1905.
 - Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit. Heidelberg 1908.
 - Die Entstehung der Pflugkultur (unseres Ackerbaues). Heidelberg 1909.
 - Niederer Ackerbau oder Hackbau. Globus, LXLVII (1910) 202—204.
 - Die Hirtenvölker in Asien und Afrika. GZ., XIX (1913), 305—319, 369—382.
 - Von der Hacke zum Pflug. Leipzig 1914.
 - Menschenrassen und Haustiereigenschaften. ZE., XLVII (1915), 248—257.
 - Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. ZE., XLVII (1915), 258—269.
- HAMBRUCH P., Besprechung zu E. HAHN's „Von der Hacke zum Pflug“ (Heidelberg 1914) in KAEU., XLVII (1916), 59 f.
- HELLWALD F. v., Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. 1. Bd., 2. Aufl., Augsburg 1876.
- HERMANT P., Les coutumes et les conditions économiques des peuples primitifs. In Bulletin de la Soc. Roy. Belge de Géogr., XXIV (1904), 16—35, 133—163.
- HETTNER A., Besprechung von E. HAHN's „Die Haustiere“ (Leipzig 1896) in GZ., III (1897), 166.
- HILDEBRANDT BR., Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft. 1. Bd., Frankfurt a. M. 1848.
- Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft und Kreditwirtschaft. JNST., II (1864), 1—24.
- HILDEBRANDT R., Recht und Sitte auf den verschiedenen Kulturstufen. 1. Teil. Jena 1896. Unter dem veränderten Titel „Recht und Sitte auf den primitiven wirtschaftlichen Kulturstufen“ in 2. wesentlich umgearb. Aufl. zu Jena 1907 erschienen.
- HIRT H., Der Ackerbau der Indogermanen. Indog. Forsch., V (1895), 395—402.
- HUGO G., Lehrbuch des Naturrechtes, als eine Philosophie des positiven Rechtes. Zweiter ganz von neuem ausgearbeiteter Versuch. 2 Bde. Berlin 1799.
- HUMBOLDT A. v., Ansichten der Natur mit wissenschaftlichen Erläuterungen. 1. Bd., 3. verbess. und verm. Aufl., Stuttgart-Tübingen 1849.
- Reise. Stuttgart 1860.
- ISELIN ISAAK, Über die Geschichte der Menschheit. 2 Bde. 5. mit dem Leben des Verfassers vermehrte Aufl., Basel 1786.
- KLEMM G., „Allgemeine Kulturwissenschaft.“ „Die materiellen Grundlagen menschlicher Kultur.“ „Werkzeuge und Waffen.“ 1. Teil. Leipzig 1854.
- KNIES K., Die politische Ökonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methoden. Braunschweig 1853.
- KOLLM G., Rezension zu RATZEL's „Anthropogeographie“ II (1891) in ZGEB., XXVI (1891), 465—478.
- KRETSCHMER P., Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen 1896.
- KULISCHER J., Zur Entwicklungsgeschichte des Kapitalzinses. JNST., III. F., 18. Bd. (1899), 305—371.

- LALOU L., Rezension zu E. GROSSE's „Die Formen der Familie...“ (1896) in *L'Anthropologie*, VIII (1897), 86 f.
- LASCH R., Die Landwirtschaft der Naturvölker. *ZS.*, VII (1904), 25—47, 97—115, 190—197, 248—264.
- Einführung in die Völkerkunde. In G. BUSCHAN's *Illustrierte Völkerkunde*. Stuttgart 1910.
- LAVELEYE E. DE, De la propriété et de ses formes primitives. 4. verm. Ausg., Paris 1891.
- LEHMANN W., Über die Stellung und Verwandtschaft der Subtiaba-Sprache der pazifischen Küste Nicaraguas und über die Sprache von Tapachula in Süd-Chiapas. *ZE.*, XLVII (1915), 1—34.
- LIEBSCHER G., Japans landwirtschaftliche und allgemeinwirtschaftliche Verhältnisse. Jena 1882.
- LIPPERT J., Die Geschichte der Familie. Stuttgart 1884.
- Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau. 1. Bd., Stuttgart 1886.
- LOEWENTHAL J., Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges. *ZE.*, XLVIII (1916), 11—17.
- LOWIE E. H., On the principle of convergence in Ethnology. *Journ. of Americ. Folk-Lore*, XXV (1912), 24—42.
- LUBBOCK J., Die Entstehung der Zivilisation... Nach der 3. Aufl. aus dem Englischen übersetzt von A. PASSOW. Jena 1875 (1. Aufl., London 1870).
- (Lord AVEBURY), *Prehistoric Times*. London, 7. ed. 1913.
- LUCRETIVS CARUS T., *De rerum natura*, V.
- MARTINI DE COGNETTI S., *Le forme primitive nella evoluzione economica*. Torino 1881.
- MASON O. T., *Woman's share in primitive culture*. London-New-York 1895.
- MENOER K., *Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*. Wien 1884.
- MEYER E., Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums. Vortrag, gehalten 1895. Veröffentlicht in *Kleine Schriften*, Halle a. S. 1910, 81 ff.
- Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Halle a. S. 1902.
- Geschichte des Altertums. 1. Bd., 1. Hälfte. *Elemente der Anthropologie*. 3. Aufl., Stuttgart-Berlin 1910. 1. Bd., 2. Hälfte, 3. Aufl. 1913.
- MORGAN J. DE, *Les premières civilisations. Études sur la Préhistoire et l'Histoire jusqu'à la fin de l'Empire macédonien*. Paris 1909.
- MORGAN L. H., *Ancient Society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. New-York 1907 (1. Aufl. 1877).
- MORTILLET G. DE, *Le préhistorique. Antiquité de l'homme*. Paris 1883.
- *Origines de la chasse, de la pêche et de l'agriculture*. I. chasse, pêche, domestication. Paris 1890.
- MOSZKOWSKI M., *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker (unter besonderer Berücksichtigung der Papua von Neuguinea und der Sakei von Sumatra)*. Jena 1911.
- *L'économie des peuples primitifs*. *Revue économique internationale*. Dezember-Nummer. Brüssel 1912.
- MÜLLER-LYER F., *Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschrittes*. Soziologische Überblick. München 1908.
- NEUMANN F. J., *Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz*. *Zeitschr. f. die gesamte Staatswiss.*, XLVIII (1892), 405—475.
- NOIRÉ L., *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*. Mainz 1880.
- NORDENSKIÖLD E., *Une contribution à la connaissance de l'Anthropogéographie de l'Amérique*. *Journ. de la Société des Américanistes de Paris*. NS., A. IX (1912), 19—25.
- NOWACKI A., *Über die Entwicklung der Landwirtschaft in der Urzeit. Ein Beitrag zur Urgeschichte des Menschen*. *Landwirtschaftliche Jahrbücher*, IX (1880), 853—880.
- OBERHUMMER E., *Die Aufgabe der historischen Geographie*. *Verh. d. IX. D. Geographentages in Wien 1891*, 237—251.
- *Die Stellung der Geographie zu den historischen Wissenschaften (Antrittsvorlesung)*. Wien 1904.
- OBERMEIER H., *Der Mensch der Vorzeit*. Berlin 1912.

- PANCKOW H., Betrachtungen über das Wirtschaftsleben der Naturvölker. ZGEB., XXXI (1896), 155—192.
- PASSARGE S., Die Buschmänner der Kalahari. Berlin 1907.
- PESCH P. H., Lehrbuch der Nationalökonomie. 1. Bd.: Grundlegung. 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1914 (1. Aufl. 1905). 2. Bd.: Allg. Volkswirtschaftslehre. I. Wesen und Ursachen des Volkswohlstandes. Ebenda 1909.
- PESCHEL O., Völkerkunde. 7. unveränd. Aufl., Leipzig 1897 (1. Aufl. 1874).
- PETRI ED., Antropologija, I. osnovy antropologiji. Petersburg 1890.
- PETRUCCI, Les origines naturelles de la propriété. Bruxelles 1905.
- PLATH, Die Landwirtschaft der Chinesen und Japanesen im Vergleiche zu der europäischen. I. Sitzb. d. kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., phil. histor. Kl. 1873, 753—842.
- PLATO, *Nómoi* III.
- PORPHYRIUS, De abinentia ab usu animalium.
- PÖCH R., Ein Tasmanierschädel im k. k. naturhistorischen Hof-Museum. Die anthropologische und ethnographische Stellung der Tasmanier. MAW., XXXVI (1916), 37—91.
- PREUSS TH., Der Ursprung der Religion und Kunst. Globus, LXXXVI (1904) u. LXXXVII (1905).
- QUISTORP M., Männergesellschaft und Altersklassen im alten China. Mit Exkursen über urzeitliche Arbeitsdifferenzierung der Geschlechter und Mutterrecht bei den Chinesen. Mitt. d. Sem. Or. Spr., XVIII (1915), 1—60.
- RATZEL Fr., Über die Stäbchenpanzer. Sitzb. d. Bayr. Ak. d. Wiss., hist.-phil. Kl. 1886. 2.
 — Die afrikanischen Bögen. Ihre Verbreitung und Verwandten. 13. Bd. Abh. phil.-hist. Kl. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Nr. III, Leipzig (1891), 293—346.
 — Anthropogeographie, II. Die geographische Verbreitung des Menschen. Stuttgart 1891.
 — Völkerkunde. Zweite gänzlich neu bearb. Aufl., 1. Bd., Leipzig-Wien 1894, 2. Bd. 1895.
 — Die geographische Methode in der Ethnographie. GZ., III (1897), 268—278.
 — Rezension zu E. GROSSE's „Die Formen der Familie . . .“ (1896) in GZ., III (1897), 355—356.
 — Geschichte, Völkerkunde und historische Perspektive. HZ., XCIII (1904), 1 ff.
- RICKERT H., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Freiburg i. Br. 1899.
- RIVERS W. H. R., The ethnological analysis of culture. Presidential Adress (Brit. Assoc. for the Advenc. of science, Portsmouth [1912], 1—10).
 — The disappearance of useful arts in Festschrift tillägnad EDV. WESTERMARCK, Helsingfors 1912, 109—130.
 — The contact of peoples. Im Essays and Studies presented to W. RIDGEWAY on his sixtieth birthday. Cambridge 1913, 474 ff.
- ROSCHER W., Nationalökonomik des Ackerbaues und der verwandten Urproduktionen. 14. vermehrte Aufl., besorgt durch H. DADE. Stuttgart-Berlin 1912 (13. Aufl. 1903).
- ROTH L. H., On the origin of agriculture. JAL., XVI (1887), 102—130.
- ROTHACKER, Zur Methodenlehre der Ethnologie und der Kulturgeschichtsschreibung. Vierteljahrschr. für wiss. Philos. und Soziol., XXXVI (1912), 85—106.
- ROUSSEAU J. J., Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Paris 1755.
- RÜMELIN G., Reden und Aufsätze. 2. Bd., Freiburg i. Br.-Tübingen 1881.
- SAPPER K., Der Feldbau der mittelamerikanischen Indianer. Globus, LXLVII (1910), 8—10.
 — Einige Bemerkungen über primitiven Feldbau. Globus, LXLVII (1910), 345—347.
- SCHLIZ A., Steinzeitliche Wirtschaftsformen. Prähist. Zeitschrift, VI (1914), 211—229.
- SCHMIDT MAX, Die Aruaken, ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Leipzig 1917.
- SCHMIDT W. P., Kritisches Referat zum ersten Band (Die Sprache) von W. WUNDT's „Völkerpsychologie“ in MAW., XXXIII (1903), 361—389.
 — Die moderne Ethnologie. „Anthropos“, I (1906), 134—163, 318—388, 592—644, 950—997.
 — Die Mon-Khmer-Völker. Ein Bindeglied zwischen Völkern Zentral-Asiens und Austro-nesiens. Braunschweig 1906.
 — Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke. MAW., XXXVIII (1908), 73—88.

- SCHMIDT W. P., Rezension zu E. HAHN's „Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit“ (Heidelberg 1908) im „Anthropos“, IV (1909), 266—268.
- Rezension zu W. Foy's „Führer durch das Rautenstrauch-Joest-Museum“ im „Anthropos“, IV (1909), 270—272.
 - Die Stellung der Pygmäenvölker. Stuttgart 1910.
 - Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie. „Anthropos“, VI (1911), 1010—1036.
 - Die Gliederung der australischen Sprachen. „Anthropos“, VII (1912), 230 ff.
 - Kulturkreise und Kulturschichten in Süd-Amerika. ZE., XLV (1913), 1014—1124.
 - Rezension zu J. HEHN's „Die biblische und die babylonische Gottesidee ...“ (Leipzig 1913) im „Anthropos“, IX (1914), 343—348.
 - Rezension zu J. FELDMANN's „Paradies und Sündenfall“ (Münster i. W. 1913), im „Anthropos“, IX (1914), 674—678.
 - Völker und Kulturen. 3. Bd. vom „Mensch aller Zeiten.“ (Erscheint in Lieferungen.) Berlin ab 1915.
 - Anmerkungen zu R. HOFSCHLAEGER's „Der Ursprung der indogermanischen Notfeuer“ (Archiv für die Geschichte der Naturwiss. und Technik, VI [1913], 174—188) im „Anthropos“, X—XI (1915/16), 274—277.
 - Rezension zu L. VON SCHROEDER's „Arische Religion“, 1. Bd. (Leipzig 1914), im „Anthropos“, X—XI (1915/16), 285—292.
 - Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht. „Anthropos“, X—XI (1915/16), 593—610.
- SCHMÖLLER G., Die Urgeschichte der Familie: Mutterrecht und Gentilverfassung. Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, XXIII (1899), 1—21.
- Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre. 1. größerer Teil, 4 bis 6. Aufl., Leipzig 1901.
- SCHNITTHENNER F., Zwölf Bücher vom Staate oder systematische Enzyklopädie der Staatswissenschaften. 1. Bd., 2. Aufl., Gießen 1839.
- SCHROEDER L. v., Arische Religion. 1. Bd. Leipzig 1914.
- SCHURTZ H., Das Wurfeisen der Neger. Leiden 1889.
- Katechismus der Völkerkunde. Leipzig 1893.
 - Grundriß einer Entstehungsgeschichte des Geldes. Weimar 1898.
 - Die Anfänge des Landbesitzes. ZS., III (1900), 245—255, 352—361.
 - Urgeschichte der Kultur. Leipzig-Wien 1900.
 - Völkerkunde. Leipzig-Wien 1903.
- SCHWIEDLAND E., Einführung in die Volkswirtschaftslehre. Erweiterte Neuauflage. Wien 1910.
- Anfänge und Wesen der Wirtschaft. Wien-Leipzig 1917.
- SELER E., Gesammelte Abhandlungen. Zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde 5. Bd. Berlin 1915.
- SMITH A., An inquiry into the Nature and causes of the wealth of nations. 2 Bde., London 1776.
- STEFFEN M., Die Landwirtschaft bei den altamerikanischen Kulturvölkern. Leipzig 1883.
- STEINEN K. v. DEN, Unter den Naturvölkern Zentralbrasilien. Leipzig 1894.
- STEINMETZ S. R., Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern. ZS., I (1898), 607—631.
- Rechtsverhältnisse von eingebornen Völkern in Afrika und Ozeanien. Berlin 1903.
- STENIN P. v., Besprechung zu ED. PETRI's „Antropologija, I. osnovy Antropologiji“ (Petersburg 1890) im Ausland, LXIV (1891), 177—180, 217—219.
- THOMAS W. J., Sex in primitive industry. Americ. Journal of Sociology 1898 (1899?); vgl. ZS., II (1899), 280—282.
- T(HOMAS?) N. W., Rezension zu E. HAHN's „Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit“ (1908) im Man, VIII (1908), Nr. 95.
- TYLOR E. B., Anthropology: An introduction to the study of man and civilization. London 1881.
- On the origin of the plough, and wheel-carriage. JAL, X (1881), 74—82.
 - On a method of investigating the development of institution; applied to laws of marriage and descent. JAL, XVIII (1889), 245—269.

TYLOR E. B., Rezension zu E. GROSSE's „Die Formen der Familie...“ (1896) in *Nature, a weekly illustrated Journal of Science*. London, LV (1897), 51.

VARRO M. T., *De re rustica* II.

VIERKANDT A., Besprechung zu E. HAHN's „Die Haustiere“ (Leipzig 1896) im *Globus*, LXIX (1896), 158—161.

— Besprechung zu E. GROSSE's „Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft“ (Freiburg i. Br. und Leipzig 1896) im *Globus*, LXX (1896), 267—269.

— Die Kulturformen und ihre geographische Verbreitung. *GZ.*, III (1897), 256—267, 315—326.

— Die Kulturtypen der Menschheit. *AfA.*, XXV (1898), 61—75.

VIERKANDT A., Anmerkungen zu F. OPPENHEIMER's „Die Entstehung des Großgrundeigentums“ (*ZS.*, I [1898], 114—126) in *ZS.*, I (1898), 307.

VIERKANDT A., Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Naturvölker. *ZS.*, II (1899), 81—97, 175—185.

— Führende Individuen bei den Naturvölkern. *ZS.*, XI (1908), 542—553, 623—639.

— Die Stetigkeit im Kulturwandel. Leipzig 1908.

— Die historische Richtung in der Völkerkunde. *HZ.*, CVII (1911), 70—80.

— Das Wesen der historischen Kausalität. *ZS.*, N. F., III (1912), 231—240, 330—341.

WAITZ TH., *Anthropologie der Naturvölker*. I. Leipzig 1859. III. Leipzig 1862.

WARNKÖNIG, *Juristische Enzyklopädie*. Erlangen 1853.

WEBER M., Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Archiv f. Sozialwiss. und Sozialpolitik*, XIX (1904), 22—87.

WESTROPP H. M., The sequence of the phases of civilization, and contemporaneous implements. *JAI*, V (1867), CXCII—CXCVII.

WEULE K., *Afrikanische Pfeile*. Leipzig 1899.

WHEELER G. C., The conception of the causal relation in sociological science. In *Festkrift tillägnad E. WESTERMARCK*. Helsingfors 1912, 173—193.

WISSLER C., Material cultures of the North American Indians. *AA.*, XVI (1914), 447—505.

WODON L., *Sur quelques erreurs de méthode dans l'étude de l'homme primitif*. Bruxelles 1906.

WUNDT W., *Elemente der Völkerpsychologie*. Leipzig 1912.

— *Völkerpsychologie*. Die Gesellschaft. 1. und 2. Teil. Leipzig 1917.



Analecta et Additamenta.

Die Sternbilder im alten Mexiko. — Die Kenntnis des gestirnten Himmels ist bei den Naturvölkern häufig tiefer in die breiten Volksschichten gedrungen als bei uns. Außer dem unmittelbaren Nutzen zur Bestimmung der Tages- und Jahreszeit und der Himmelsrichtungen hat den Naturmenschen die Schönheit des Firmamentes angezogen und ihn dazu getrieben, in echt poetischer Empfindung die lebendigen Gestalten der unverdorbenen alten Mythologie dahin zu versetzen, wo sie jeder täglich zur Erhebung seines Geistes eingeschrieben findet.

In Zentral-Amerika sehen wir beide Seiten der Himmelskunde stark vertreten, aber in verschiedenem Grade bei den verschiedenen Schichten des Volkes. Die mexikanischen Priester-Kollegien machten sich in erster Linie um die messende Astronomie verdient. Sie gaben allerdings ihre wertvollsten Resultate nicht preis, selbst nicht ihren Schülern aus der herrschenden Klasse, wie das Studium der alten Handschriften immer mehr offenbart, aber eine gewisse, nicht geringe Summe von Kenntnissen allgemeiner Natur war doch weit verbreitet. Dazu gehörte unter anderem auch die Vertrautheit mit einigen zum praktischen Gebrauch wichtigen Sternbildern. Ob auch hierüber noch Geheimlehren bestanden, ist noch nicht bekannt, man muß es aber nach den bisherigen Erfahrungen als wahrscheinlich bezeichnen.

Hier soll in Kürze der Stand des Wissens über die Fixsterne in den öffentlichen Tempelschulen zusammengestellt werden, wie er sich einerseits aus den alten Schriften, anderseits aus den Berichten der ersten spanischen Missionäre und ihrer Schüler gewinnen läßt. E. SELER¹ hat vor fast zwanzig Jahren eine gute Darstellung davon geboten, die aber heute nach mehreren Seiten einer Ergänzung fähig ist. SELER stützt sich zunächst auf SAHAGUN und den in europäischem Geiste erzogenen Sprößling eines einheimischen Fürstengeschlechtes TEZOMOC. Wir erfahren durch sie, daß es als eine Pflicht des Königs galt, gewisse Sterne um Mitternacht zu beobachten. Zu letzteren gehörten nur fünf Gruppen. Zwei derselben bilden ihrer Lage nach eine praktische Einheit; somit bleiben nur vier Stellen des Himmels, die überdies ausdrücklich zu den vier Himmelsrichtungen in Beziehung gesetzt werden. Es wird sich aber zeigen, daß die Richtungen allein den Sinn der pflichtmäßigen Beobachtung nicht bestimmen. Zwei der Sternbilder dürften allerdings vorzugsweise zur Feststellung der Nord-Süd-Richtung gedient haben; das eine „der Norden und sein Rad“, zwei Teile, von denen der „Norden“ wohl den Polarstern bezeichnen soll, das „Rad“ aber im wesentlichen den großen Bären. Der einheimische Name des Sternbildes war *citlaltlactli* (Stern-Ballspielplatz). E. SELER zieht außer dem Bären noch benachbarte Teile des Drachens in das *citlaltlactli* ein, und seine Kombination besitzt große Wahrscheinlichkeit. Zu seinen Gunsten kann noch angeführt werden, daß die Zeichnung der Indianer gerade jene Lage wiedergibt, in der uns das Sternbild bei seinem höchsten Stand am Himmel erscheint. Außerdem sind so die Sterne α und β , in deren Richtung der Nordpol liegt, vor den anderen hervorgehoben.

Die Süd-Richtung wurde durch ein noch auffälligeres und zugleich günstig gelegenes Sternbild festgelegt, durch das südliche Kreuz, verbunden mit dem Sterne ϵ Centauri. Es hatte eine für die Indianer interessante Form, weil es das ihnen heilige Zeichen *Xonecuilli* (S-ähnlich) darstellte, ein sehr beliebtes und viel gebrauchtes Symbol der Regengötter. In der Richtung seiner äußersten Sterne liegt der Südpol. Auch hier hat E. SELER gewiß gut interpretiert.

Die noch übrigen drei von den Indianern ausgezeichneten Sterngruppen besitzen eine weit größere Bedeutung, als die Mexikanisten bisher angenommen haben. Wie schon bemerkt, müssen die beiden kleineren derselben (Plejaden und Widderkopf) als eine Einheit betrachtet werden, die der großen dritten Gruppe (Skorpion) gegenüber zu stellen ist. Um das Resultat gleich anzukündigen, sei bemerkt, daß diese Sternbilder die Sonnenbahn kenntlich machen sollen, und zwar die ersten beiden den ersten Quadranten, der Skorpion den gegenüberliegenden dritten Quadranten.

¹ Ztschr. f. Ethn., 30 (1898), S. 346 ff.

Das am sichersten bestimmbare unter den Sternbildern dieser Abteilung sind die Plejaden. Sowohl der Name „Markt“ (*tianquiztli*) wie die Zeichnung bei SAHAGUN lassen darüber keinen Zweifel. Kein Sternbild dürfte übrigens so allgemeine Beachtung über die ganze Erde hin gefunden haben wie dieses, und man müßte sich wundern, wenn die Mexikaner es nicht erwähnt hätten¹. Die Plejaden fallen schon als eng geschlossene Sterngruppe auf; sie besitzen aber auch für die ältesten Astronomen großen Wert wegen ihrer günstigen Lage zur scheinbaren Sonnenbahn.

Nicht weit von ihnen steht nach SAHAGUN das *mamalhuaztli*, der Feuerbohrer. Mit ihm beginnt bei den Erklärern die erste Meinungsverschiedenheit. TEZOZOMOC nennt den Feuerbohrer mit seinem spanischen Namen die Schlüssel St. Petri, und das *coelum stellatum christianum* des Jesuiten SCHILLER zeigt uns, daß der Triangel, unmittelbar über dem Widderkopf mit diesen Schlüsseln zusammenfällt. E. SELER führt sogar ein Zeugnis an, nach dem der größte Stern des Widders noch zu den Schlüsseln gerechnet wurde. Der Triangel entspricht überdies nicht der indianischen Zeichnung bei SAHAGUN, wogegen der Widderkopf mit ihr gut übereinstimmt. Bei diesem Sachverhalt scheint mir die Entscheidung nicht schwer. Zunächst ist eine Verwechslung zweier ganz benachbarter kleiner Sterngruppen durch einen in der Astronomie wenig bewanderten, vielbeschäftigten hohen Beamten leicht verständlich, dann ist aber auch der Widderkopf das auffallendere Sternbild und endlich liegt letzterer der Ekliptik näher. Bedenkt man noch, daß die Sterne des Widderkopfes α , β , γ , λ die zwei indianischen Linien gut wiedergeben, und daß auch im Codex Borgia ein geknickter Stab von ähnlicher Form vorkommt, so wird der Knoten für die meisten Mexikaner gelöst sein. E. SELER sucht den Feuerbohrer weder im Triangel noch im Widder, sondern in den über 40° in Rektaszension weiter östlich gelegenen Hyaden zusammen mit Aldebaran. Wenn er statt des spanischen „llave de San Pedro“ lesen will „nave de San Pedro“, so müßte ihn diese Lesung zum großen Bären führen, dem Hauptteile des Schiffes, also weit ab von den Hyaden.

Von diesem Sternbild allein ist eine Verehrung vonseiten der Indianer durch SAHAGUN bezeugt. Nach ihm brachte man dem Feuerbohrer Rauchopfer dar „in der ersten Nachtstunde, um drei Uhr Morgens und beim ersten Erscheinen der Morgenröte“. Diese Beschreibung lehrt uns eine wichtige Rolle des himmlischen Feuerbohrers kennen. Es gibt nämlich nur eine Jahreszeit, zu der das Sternbild die ganze Nacht sichtbar bleibt, und das ist Ende Oktober. Und wenn wir bis zum Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr. in das Altertum zurückgehen, so kommen wir zu einer Periode, da der Widder beim Herbstäquinoktium das Maximum seiner Sichtbarkeit besaß, also beim Übergang der Sonne auf die südliche Halbkugel am Anfange des Winterhalbjahres. Das ist aber auch die Jahreszeit, zu der die Rolle des irdischen Feuers und seines Zündapparates größere Bedeutung zu gewinnen anfängt. Ich halte es daher nicht für unwahrscheinlich, daß um die Wende vom vierten zum dritten Jahrhundert das Sternbild des Feuerbohrers von den Vorfahren der Mexikaner seinen Namen erhalten hat. Zugleich darf man vielleicht schließen, daß damals schon längst alle Verbindung, selbst der Herrschicht, mit der Alten Welt abgebrochen war, sonst hätte man wohl das beliebte Symbol des Widders nicht verlassen.

Nebenbei möge bemerkt werden, daß der Feuerbohrer, wie unser Widder, zugleich ein wichtiges Symbol des Mondes war². Hierin ist er dem als letztes zu erwähnenden Sternbild des Skorpions (*colotl*) ähnlich. Es scheint somit, daß in der Neuen Welt, ganz wie in der Alten, der Tierkreis ursprünglich nur als Weg des Mondes Bedeutung hatte. — Das goldene Widdervlies ist in Mexiko zum goldenen Menschenvlies geworden, hat also mit dem Feuerbohrer keinen Zusammenhang mehr.

Ähnlichen Unsicherheiten wie bei dem Feuerbohrer begegnen wir beim Sternbilde des Skorpions, aber sie lassen sich überwinden. Aus TEZOZOMOC und SAHAGUN wissen wir, daß die Mexikaner nur vier Orte am Fixsternhimmel als ganz wichtig ansahen, so wichtig, daß sogar der König die Pflicht hatte, die entsprechenden Sternbilder zu beobachten. Es waren der Norden, der Süden und zwei in ostwestlicher Richtung sich gegenüberliegende Quadranten der Ekliptik.

Auf der südlichen Hälfte des Tierkreises liegt in der altweltlichen Sternkunde der Skorpion, und dasselbe Tier wurde in Mexiko, dem gleichen Teile der Sonnen- bzw. Mondbahn

¹ R. ANDREE, Globus, 64 (1893), S. 362.

² 7. Buch, Kap. 3.

³ Vgl. „Anthropos“, X—XI (1915—1916), S. 17.

zugewiesen wie bei uns. SAHAGUN sagt ausdrücklich, daß dieses Sternbild in vielen Teilen der Erde nach dem Skorpion genannt werde und es habe auch dessen Form. E. SELER erhebt die Schwierigkeit, daß der *colotl* dem Westen zugeschrieben worden sei, deshalb müsse er auf der nördlichen Halbkugel dem Feuerbohrer gegenüberliegen; er entscheidet sich daher für die Umgebung des Arktur. Ich kann dieses Bedenken nicht für schwerwiegend ansehen, denn Ost und West kann nicht gut die erste Veranlassung zur Aufstellung von Sternbildern gewesen sein. Daß man zwei Stellen der Ekliptik als östliche und westliche bezeichnet, ist viel eher verständlich. Zu der Jahreszeit, da beide Sternbilder gleichzeitig sichtbar sind, nämlich gegenwärtig um die Mitte des Monats Mai bis Oktober steht der Widderkopf im Osten und der Skorpion im Westen. Eine viel wichtigere Rolle als der Osten und Westen am Fixsternhimmel spielt doch in aller Himmelskunde die Ekliptik. Bedenkt man außerdem, daß Schwanz und Stachel, die charakteristischen Kennzeichen des Skorpions, am ganzen Himmel nirgends mehr so ähnlich und deutlich gefunden werden, so wird man sich für eine andere Sterngruppe nicht entscheiden können.

Eine gewisse Bestätigung kann uns der schöne Fund des bekannten Forschers KARL LUMHOLTZ liefern. Er brachte eine Sternkarte der Huichol-Indianer mit, eines den alten Mexikanern verwandten Stammes im Staate Zalisco in Mexiko. Die Form des altweltlichen Skorpions ist dort viel deutlicher wiedergegeben als bei SAHAGUN.

Dem Kopfende des Standbildes gegenüber ist von den Huichol der sehr helle Stern Rawá gezeichnet, von dem gesagt wird, der Planet Venus gehe an ihm vorüber. Dies wäre unmöglich, wenn Rawá gleich Gemma wäre, wie E. SELER glaubt, paßt dagegen ganz gut auf Spica; letztere liegt in der Hauptrichtung des Skorpions und ganz nahe der Ekliptik, sie ist viel heller als Gemma, und Venus geht bei jedem synodischen Umlauf wenigstens einmal daran vorüber.

Wenn wir jetzt kurz den Stand der populären und gewissermaßen obligatorischen Kenntnisse der alten Mexikaner skizzieren wollen, so müssen wir zunächst anerkennen, daß die Auswahl der Sternbilder vorteilhaft getroffen war. Im Norden der Polarstern und der große Bär, im Süden das südliche Kreuz, auf der Ekliptik zwei sich gegenüberliegende Quadranten, von denen zu jeder Jahreszeit einer vollständig sichtbar ist, in den Quadranten einerseits der auch bei uns eine hervorragende Stelle einnehmende Widderkopf und die Plejaden, anderseits der so weit über die Erde hin beobachtete Skorpion.

Es bleibt jetzt nur noch eine Bemerkung übrig über drei Bilder des Codex Borgia. Wir erkennen da, neben Sonne, Mond und Venus, drei Figuren aus der Fixsternwelt, nach SELER den „Wanderer am Nordhimmel“, den „Wanderer am Südhimmel“ und den Gott Iztac Mixcouatl. Da die Auswahl unter den dem Mexikaner geläufigen Sternbildern nicht groß ist, kann man fast mit Sicherheit sagen, daß der „Wanderer am Nordhimmel“ den Feuerbohrer darstellen soll; er trägt nämlich einen geknickten Stab in der Hand und einen auf dem Rücken. Nun bilden aber die drei größten Sterne des Widders eine geknickte Linie von der Form des Stabes. Bei der zweiten Figur, dem „Wanderer am Südhimmel“ ist der vorgestreckte linke Arm im Hand- und Ellenbogen-Gelenk so abgebogen, daß er dem Xonecuilli ähnlich ist (S-förmig). Auf dem Rücken trägt der „Wanderer“ einen Vogel, dessen Profil die gleiche Linie getreu wiederholt; der Kopf entspricht der Hand, der Schwanz dem Oberarm des Wanderers. „Der alte Iztac Mixcouatl ist die weiße Wolkenschlange, und als Bezeichnung der Milchstraße, des Zeniths zu bestimmen“.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Totenbestattung in Ruanda². — Hie und da konnte ich beobachten, wie nur zwei Mann den Toten trugen; in der Regel jedoch geben ihm Familienangehörige und Freunde das Geleite. Er wird alsdann von vier Mann getragen, die mit anderen abwechseln.

Die Bahre besteht aus zwei langen Stangen (*imihézo*), an welche die Tragsprossen (*ikírira*) angebunden werden. Der Tote, bevor er auf diese Bahre zu liegen kommt, wird fest in eine Matte eingeschnürt, und zwar gleich nach Eintreten des Todes, „*akišūše*, so lange er noch warm ist.“ Die Beine nämlich müssen aufwärts gegen den Leib gekrümmt (*kuhína amáguru*) und dort fest angebunden werden; desgleichen werden die Arme in gekrümmter Lage fest an die

¹ E. SELER, Gesammelte Abh., I, p. 332—333.

² Vgl. „Anthropos“, V (1910), S. 870—906, VII (1912), S. 1—32.

Brust gebunden. War beim Tode ausnahmsweise niemand gegenwärtig, und ist die Leiche bereits steif, so schlägt man mit dem Rücken von Sichelmessern gegen die Gelenke, bis sie wieder biegsam werden: „Aber jemand, der eine große Familie hat, kommt nie in diese Extremität.“

So geht der Zug entweder in den Wald oder an einen Sumpf. Am Sumpfrand sucht man einen geeigneten Ort mit hohem Grase, schneidet mit den Sichelmessern die nötige Fläche blank und legt den Leichnam mit Bahre und Zubehör dahin. Es darf nichts mit nach Hause zurückgenommen werden; nur wird die Matte aufgebunden, resp. die Stricke, denn die Leiche selbst bleibt bedeckt. Dort fressen sie denn bald die Hyänen und die Hunde auf; diese letzteren schleppen oft die Gebeine bis an die Wohnungen der Leute heran. Im Walde werden sie auch einfach hingelegt oder regelrecht begraben. Grabhügel heißt *igitáro*. Angeseheneren Verstorbenen baut man sogar noch eine Hütte darüber. Familienhäupter bei *bahútu* erhalten oft ihre letzte Ruhestätte im *lúgo* oder im *kikáli*. Die Stelle wird dann auf irgendeine Weise, meistens durch Dornengestrüpp, geschützt. Batutsi dagegen begraben nie in ihrem Gehöft; sie lassen vielmehr eine ihrer Bahútufamilien ausziehen und begraben den Toten in der betreffenden Hütte. Die Eingänge werden mit Dornen verlegt, und man überläßt die Stätte ihrem Schicksal. Es wird dort kein *kuterektra* vorgenommen — dies geschieht immer in dem *indáro* im bewohnten Gehöft — und bald zerfällt der ganze Aufbau samt der Hütte; nur die Fikushecken wachsen weiter.

Die Leichen der Sultane — nur diese — werden zunächst über dem Feuer ausgetrocknet (*kútara* „dörren“, das gleiche Wort wie für „Bananen dörren“). Daraufhin soll man den Abgang der ersten Made (*urúño*) abwarten, welche man in ein Gefäß mit Milch hineinlegt, woraus dann ein Leopard hervorgeht. Ich kann diesen Angaben einstweilen absolut keine wissenschaftliche Bedeutung beilegen, da sie nur ein Echo aus dem Volksmunde sind, diejenigen aber, welche die Bestattung vornehmen, sind *abiru*, haben als solche das *kihango* getrunken und sind zum striktesten Schweigen verpflichtet. Diese Diskretion scheint mir durch den herrschenden Aberglauben derart gesichert, daß die laufenden Gerüchte sehr wohl nur von einem Sehnen nach Apotheose auf interessierter Seite herrühren können — abgesehen von den rein abergläubischen Momenten, die sich selbst als solche richten.

Der Glaube, daß ein verstorbener Sultan sich in einen Leopard verwandelt, ist ziemlich allgemein. Wer einen Leopard tötet und das Fell nach der Residenz bringt, ist unterwegs trotz aller Plünderereien immun. In der Residenz aber wird er vor seiner Abzahlung gehörig durchgebleut. Soviel ich mich erinnere, muß auch wieder ein Unterschied gemacht werden zwischen den Leoparden in Zentral-Ruanda und denjenigen, die in den Grenzgebieten erlegt werden. Letztere gelten nicht als heilig.

Auf jeden Fall werden die Begräbnisstätten der betreffenden Sultane gut instand gehalten. Sie haben ihre Hüter, *abakimba* genannt, Vieh geht ein und aus und täglich wird dort die Trommel geschlagen wie in einer „aktiven“ Residenz. Es muß aber ein bestimmter Zeittermin vorhanden sein, denn auf ungezählten Höhen findet man die sogenannten „*bigúbiro*“ oder Ahnenhaine, welche aus den alten Bäumen der ausgewachsenen Fikushecken bestehen. Diese Bäume dürfen nicht geschlagen werden, noch darf man von dort Brennholz holen — mit Ausnahme immer der vogelfreien Bátwa.

Wegen der einstweiligen Unsicherheit wissenschaftlicher Forschung lasse ich die Frage der Bestattung der Sultane weiterhin unberührt.

Die Gräber sind verschieden angelegt. Für *bahútu* und arme *batutsi* sind es einfache senkrechte Schächte¹; höchstens wird auf dem Schachtboden noch ein anderer Schacht in kleineren Dimensionen weitergeführt, der die Leiche bergen soll. Dieser kleine Schacht wird oben mit Querrahmen, die in die Seitenwände des großen Schachtes einmünden und sonstigem Material wie Rohr, geschlossen, darüber kommen Steine und erst dann die Erde. Die Erde darf den Leichnam nicht berühren. Dieser Gedanke ist das Leitmotiv bei allen diesbezüglichen Vornahmen begüterter Familienangehörigen; so auch für die nun folgende Art des Grabens bei reichen und mächtigen Häuptlingen. Zunächst gräbt man einen tiefen Schacht von etwa 2:50 bis 3 m Grundgang. In eine Seitenwand unten kommt dann die Totenkammer von etwa 1 bis 1:50 m Höhe. Dort werden Matten ausgebreitet, man errichtet ein Bett, worauf der Tote zu liegen

¹ Darin sind nun nicht alle einig; einige wollen den einfachen senkrechten Schacht überhaupt nicht zulassen: „Lieber dann in den Sumpf.“

kommt und dieser selbst wird wieder mit Matten bedeckt. Die Seitenkammer verschließt man durch senkrechte Pfeiler, worauf man den großen Schacht mit Steinen ausfüllt bis etwa 0.30 m über die Seitenkammer hinaus; dann erst wird die Erde aufgeworfen usw. wie oben.

Bei der Rückkehr finden die Totengräber, ich meine die Teilnehmer an einer beliebigen Bestattung, eine Tonkrugscherbe, mit Wasser gefüllt, mitten auf dem Pfade, am liebsten einem Kreuzpfade, und einen der Hinterbliebenen, der ein *ifumba* (Brandbüschel) bereithält. Einerseits hörte ich, daß sie sich die Füße waschen, bevor sie in die Hütte zurückkehren, anderseits, daß sie nur die dicke Zehe eintauchen, was wohl wahrscheinlicher ist, da die Teilnehmer oft zahlreich sein müssen und die Scherbe (*urũyo*) doch nicht soviel Wasser halten kann. Allerdings kann die *urũyo* sich ja auch mehr oder weniger der unversehrten Krugform nähern¹.

Dieser letzten Zeremonie wissen sie nur die Bedeutung eines „*mugẽzo*“ beizumessen.

In bezug auf diese Bestattungsarten ist hervorzuheben, daß man es perhorresziert, die Leiche in direktem Kontakt mit der Erde zu sehen. Auf diesen Umstand muß selbst die Mission Rücksicht nehmen, um die intimsten Empfindungen der Eingebornen nicht unnötigerweise zu verletzen. P. P. SCHUMACHER, von den Weißen Vätern, Kabgáyi, Ruanda.

XIX. Internationaler Amerikanisten-Kongreß. — Nach dem 1912 in London unter Zustimmung sämtlicher anwesender Mitglieder gefaßten Beschluß sollte die XIX. Tagung ursprünglich im Herbst 1914 in Washington stattfinden, mußte aber des Krieges halber auf unbestimmte Zeit vertagt werden. In Anbetracht der höchst ungewissen Dauer des Weltkrieges, der ja inzwischen bereits gigantische Formen angenommen hatte, einigte sich aber das amerikanische Organisations-Komitee dahin, den XIX. Kongreß auf alle Fälle, selbst „ohne Europa“, 1915 in Verbindung mit der „Section of Anthropology of the Second Panamerican Scientific Congress“ in Washington abzuhalten. Offiziell vertreten waren demnach, außer England durch Fräulein ADELE C. BRETON, die übrigens schon über ein Jahr in den Vereinigten Staaten weilte, nur Kanada, Kuba, Mexiko und einige mittel- und südamerikanische Republiken und wissenschaftliche Institute. Für die einzelnen Sitzungen zur Erledigung des geschäftlichen Teiles des Kongresses und für die Vorträge waren einige Räume und das große „Auditorium“ im National-Museum bereitwilligst zur Verfügung gestellt worden. Leider wurde aber die Ausstellung der Ethnographica usw. erst in letzter Stunde in Angriff genommen, und war infolgedessen ziemlich arm und obendrein herzlich schlecht untergebracht im „Hall“ des Parterregeschosses des obgenannten Museums. Das Beste unter den aufgestellten Objekten waren die Original-„Kontrakte“ und andere schriftliche „Abkommen“ aus dem 18. Jahrhundert zwischen verschiedenen „Indian Chiefs“ und englischen Kolonialoffizieren.

Das Ehrenpräsidium hatte Herr Dr. CHARLES WALCOTT, Sekretär der Smithsonian-Institution, übernommen. Mr. HOLMES vom National-Museum war Präsident, und Dr. HRDLÍČKA als Generalsekretär leitete den geschäftlichen Teil des Kongresses. Am Montag, den 21. Dezember, 9 a. m., wurden die Vorsitzenden und die Schriftführer der einzelnen Sitzungen gewählt, und, um 10 a. m. begab sich der Kongreß in corpore nach dem Gebäude der Panamerican Union, wo die feierliche Eröffnung des 2. Panamerican Scientific Congress stattfand. Die offizielle Begrüßungsrede des Herrn LANSING, Unterstaatssekretärs für auswärtige Angelegenheiten, war leider nicht frei von Auslassungen, welche mit den Mittelmächten sympathisierende Kongreßteilnehmer verletzen mußten.

Das wissenschaftliche Programm wurde noch am selben Tage 2 Uhr 30 p. m. durch den Unterzeichneten, den Vertreter der brasilianischen National-Bibliothek Rio de Janeiro, mit der historisch-bibliographischen Abhandlung „The Oldest known Illustration of South American Indians“ (mit Lichtbild) eröffnet. Es ist ein deutsches Flugblatt, in Folio, mit einem Holzschnitt und zirka 10 Zeilen Text in Deutsch. Das Bild stellt eine Szene im Innern einer Hütte brasilianischer „Wilder“ dar.

Das einzige bisher bekannte Exemplar dieses Druckes befindet sich in der Bibliothek des Britischen Museums und ist nach STEVENSON auch von HARISSE in seinem großem Werke „Bibliotheca Americana Vetustissima“, Nr. 20, beschrieben worden. Nach den Ausführungen des

¹ Die Differenz mag auch auf verschiedenen Gebräuchen je nach der Ortsverschiedenheit beruhen.

Vortragenden steht der seltene Druck in direkter Verbindung mit AMERIGO VESPUCCI's zweiter Reise nach Brasilien (1503—1504) und ist höchstwahrscheinlich in Augsburg oder Straßburg nach 1504 entstanden, aber nicht um 1497, wie HARRISSE, a. a. O., behauptet.

Als zweiter folgte Herr PHILIPPA MEANS, der eine zwar höchst interessante, jedoch wenig überzeugende Darstellung von „The Rise of the Inca Empire“ zum Vortrag brachte. Hierauf sprach der bekannte Südamerika-Reisende HIRAM BINGHAM über „An Inca Road and several hitherto undescribed ruins in the Urubamba Valley, Peru“ und im Anschluß über „Some extraordinary trepanned skulls found this year in the Urubamba Valley“. BINGHAM's photographische Aufnahmen sind wirklich großartig. Über den streng wissenschaftlichen Teil jener großen Reise gibt aber den besten Aufschluß der bekannte Geologe Dr. ISAAH BOWMAN, zurzeit Direktor der „Geographical Review“, des offiziellen Organs der Amerikanischen Geographischen Gesellschaft in New York.

Der in Washington akkreditierte peruanische Minister Don FEDERICO PEZET lieferte einen kurzen Beitrag zur Folk-Lore der Inca-Nachkommen von Cuzco, doch leider ohne indianische Texte. Schade, daß das vom zu früh verstorbenen VIENRICH, aus Tarma, gegebene Beispiel nicht mehr Nachahmer in Peru findet. Seine „Azucenas Quechua“ usw. gehören entschieden zu dem Besten, was in neuerer Zeit in Peru auf folkloristischem Gebiete hervorgebracht worden ist.

Rev. COOPER's Thema „Fuegian and Chonian Relations“ wird nach mehr gründlicher Durcharbeitung der einschlägigen Literatur wohl noch manche Abänderung erfahren. Auf enge Beziehungen zwischen gewissen Feuerländern und den Chonos von Süd-Chile wird übrigens auch bei THOMAS FALKNER, S. J., hingewiesen. Bedeutend besser unterrichtet über das Völkerbild auf den Feuerlands-Inseln und dem gegenüberliegenden Festlande ist offenbar CHARLES FURLONG, in dessen Vorträgen „The Haush and Onas of Tierra del Fuego“ und „The Alaculoofs and Yaghans, the World's southernmost inhabitants“, begleitet von herrlichen Lichtbildern, hergestellt nach seinen eigenen Aufnahmen, manch Neues über die primitiven Völkerstämme in jenen entlegenen Gegenden am Rande der Antarktis enthalten ist.

Den Schluß des Tages bildete der große Empfang beim Unterstaatssekretär LANSING im Festsale des „Panamerican Building“.

Am Dienstag, den 28. Dezember, eröffnete die erste gemeinsame Sitzung mit der „Anthropological Section of the 2nd Panamerican Scientific Congress“ Professor BOAS mit dem Thema „The Racial Elements in the modern population of America“. Ziemlich fremd dem amerikanischen Felde war jedoch FOLKMAR's Vortrag über „The United States Census of Immigrants Stocks“. Entschieden grundfalsche Ansichten entwickelte BINGHAM in seiner Abhandlung „The Inca peoples and their culture“. Professor KROEBER sprach dann über die „Tribes of the Pacific Coast“. Und der argentinische Archäologe AMBROSETTI führte eine Reihe der sogenannten „Peli-Ke“-Typen aus der Keramik des nördlichen Argentinien vor und sprach nachher noch über „The Figures of the so-called Scarifiers of Northwest Argentine“.

Nachmittags verlas Herr SIMOENS DAS SILVA aus Rio de Janeiro eine Abhandlung über „Jade in Brazil“ und „The Grindstones of the Primitive Inhabitants of Cabo Frio“. Die Jadeitfrage ist in Brasilien übrigens schon vor mehreren Jahren von dem Staatsgeologen ORVILLE A. DERBY eingehend behandelt worden. In bezug auf das zweite Thema wäre zu bemerken, daß der brasilianische Gelehrte sich nicht auf seine eigenen Forschungen, sondern nur auf Materialien aus zweiter Hand stützte, und infolgedessen sind seine Angaben auch nur mit der größten Vorsicht aufzunehmen. Sehr interessant und lehrreich waren Herrn SAFFORD's Ausführungen über „Food Plants and Textiles of Ancient America“ und „A forgotten food of Ancient America“. Der amerikanische Archäologe FEWKES, vom Bureau of Ethnology, erstattete dann einen kurzen und sehr übersichtlichen Bericht über seine letzten Ausgrabungen im Staate Colorado. Das Thema lautete: „A New Type of Ruin lately excavated in the Mesa Verde, National Park“. Großen Beifall fanden auch Mr. HODGE's Vorträge „What the United States Government has done for Anthropology“ und „The Origin and Destruction of a National Indian Portrait Gallery“.

Dr. HRDLÍČKA gab eine kurze Übersicht über „The Genesis of the American Aborigine“. Die stoßweisen Hordeneinwanderungen aus Asien, so stellt sich nämlich HRDLÍČKA die Sache vor, bedürfen natürlich noch besserer Bestätigungen als wie die bei ihm angeführten Gründe sie bieten. Zu erwähnen wäre noch Prof. MOONEY, vom Bureau of Ethnology, mit seinem Thema „The

Passing of the Indian". Dr. PARSONS, der über „Zuni Conception and Pregnancy Beliefs“ sprach, und Prof. MONTANÉ, aus Kuba, der einen interessanten Bericht über „The Precolumbian Indians of the Eastern Extremity of Cuba“ und die „Découverte des premières sépultures Indiennes de Cuba“ vorlegte.

Ebenso interessant war die Nachmittagssitzung, die im Festsale der Georgetown-Universität der Jesuiten-Patres abgehalten wurde.

Pater O'CONOR, S. J., verlas eine sehr ausführliche Abhandlung über die „Early Jesuit Missions in North America“. Ihm folgte Herr PRINCE mit dem Thema „Early Pueblo Indian Missions in New Mexico“. Herr MOONEY sprach über „The Sacred Literature of the Cherokee“. MOONEY lebte viele Jahre unter den Cherokees-Indianern, deren Sprache er gründlich beherrscht. Er gilt heute als bester Kenner dieses Stammes. Der französische Missionär MORICE erläuterte „Le Verbe dans les Adjectives et les Adverbs Porteurs“. Und Herr SMITH legte altenglische Balladen „Surviving in the United States“ vor, ein Thema, welches eigentlich vor einen Anglizisten-Kongreß gehört. „The League of the Iroquois“ ist der Titel des Vortrages des Herrn HEWITT, ein Nachkomme jenes Stammes.

Abends fand ein Empfang im Smithsonian-Institute statt.

Am Donnerstag, den 30. Dezember, in der Morgensitzung, kamen nachstehende Abhandlungen zur Diskussion. Dr. OETTINGER, „Preliminary Remarks on the Skeletal Material collected by the Jesup Expedition“; WISSLER, „Excavations on the Abbott Farm, at Trenton“; HAWKES, „Excavations of a Pre-Lenape Site in New Jersey“; MOOREHEAD, „Prehistoric Sites in the State of Maine“; MYER, „Exploration of the Mounds and Caverns of Tennessee“; MAC CURDY, „The Wesleyan University Collections of Antiquities from Tennessee“ und „Some Mounds of Eastern Tennessee“; Prof. PEABODY, „Archeology of the Ozark Region“.

Am Nachmittag sprach Herr GAGNON, der kanadische Vertreter, über „Le Vindand — sa localisation probable“, ein Thema, über welches der Vortragende bereits eine Anzahl von Schriften veröffentlicht hat. Ganz unwissenschaftlich gehalten und zum Teil höchst ungenau waren BABCOCK's Angaben über „Indications of Visits of White Men to America before Columbus“. Er hatte FISCHER, KRETSCHMER u. a. sicherlich mißverstanden. — Prof. A. JOHNSON brachte eine sehr fleißige Arbeit zum Vortrag über „The Indians and their culture, as described in the Swedish and Dutch records of 1614 and 1664“, die sich natürlich auf die von ihm gesichteten Originaldokumente stützt.

Dr. SWANTON sprach über „The Social Significance of the Creek Confederacy“; SAPIR über „Terms of Relationship and the Levirate“; LOWIE über „The Relationship Terms of the Crow and Hidatsa Indians“; MICHELSON verlas „Sauk and Fox Notes“; Dr. SPECK berichtete über „Herb Medicine Practices of the Northeastern Algonkins“; SKINNER über die „Chronological Relations of Coastal Algonkin Culture“ und GOLDENWEISER über „The Diffusion of Culture“ und „Totemic Complexes in North America“.

Nach diesem „überladenen“ Tag folgte abends das „magere“ Diner im Universitätsklub. — Die nach dem „Festessen“ gehaltenen Reden waren leider abermals nicht frei von „Sticheleien“.

Der letzte Tag war ausschließlich Mexiko und Mittel-Amerika gewidmet. MORLEY, von der Carnegie-Institution in Washington, schilderte „The Rise and Fall of the Maya Civilization in the Light of the Monuments and the Native Chronicles“; Prof. TOZZER, von der Harvard-Universität, erklärte „The Chilam Balam Books and the Possibility of their translation“; HUNTINGTON sprach über „Climatic Influences on the Southern Maya Civilisation“; THOMPSON berichtete über die „Excavations in Northern Yucatan“; MERWIN über „Recent Excavations in the Department of Peten, Guatemala“ und Fr. BRETON über „The North Building of the Great Ball Court, Chichon Itza, Yucatan“.

Am Nachmittag sprach MORLEY über „The Hotun, as the Principal Chronological Unit of the Old Maya Empire“.

Um 4 Uhr 30 p. m. fand die offizielle Schlußsitzung statt. Auf diese folgte ein allgemeiner Empfang bei Dr. WALCOTT in der Smithsonian-Institution.

Für die XX. Tagung 1918 des Kongresses wurde Rio de Janeiro, die brasilianische Hauptstadt, gewählt. Das nordamerikanische Lokalkomitee war gemäß den Pariser Abmachungen zu dieser Beschlußfassung nicht berechtigt, sondern eine solche konnte nur mit Zustimmung der Mitglieder des Permanenten Komitees erfolgen. Der diesbezügliche Protest, unterzeichnet von

den Herren SELER, HEGER, V. DEN STEINEN und KRÄMER, ist bereits im „American Anthropologist“ und anderwärtig veröffentlicht.

Ob an eine Tagung unseres Kongresses, ebenso wie mancher anderer „Internationaler“ Kongresse, in absehbarer Zeit wohl gedacht werden kann?

Wien, Juni 1917.

RUDOLF SCHULLER, Delegierter der Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, Brazil.

Entdeckung einer neuen Mosetene-Handschrift — Der Unterzeichnete, der während des Weltkrieges nach Nord-Amerika verschlagen worden war, wo er dann im Auftrage des Herrn Dr. LICHTENSTEIN, Bibliothekars der Northwestern-Universität, Evanston, Illinois, eine südamerikanische Original-Manuskriptsammlung bibliothekarisch verarbeitete, hatte das Glück, eine bisher noch unbekannte Original-Handschrift eines italienischen Franziskaner-Missionärs über die Sprache der Moseteno-Indianer von Bolivien aufzufinden. Das ziemlich umfangreiche Manuskript stammt aus der Moseteno-Mission Cobendo und wurde 1868 verfaßt. Es umfaßt ein Spätsch-Moseteno-Wörterbuch von zirka 4500 Wörtern, einen kleinen grammatischen Umriss der Sprache, mehrere Predigten in Moseteno — ohne spanische Übersetzung. Der Verfasser, über den sich nur einige flüchtige Angaben in ARMENTIA's „Viaje al Madre de Dios“ finden, war Pater BENIGNO BIBOLOTTI, der zirka 15 Jahre als Missionär unter den Moseteno-Indianern am Rio Cobendo verbracht hatte. Das Manuskript, von mir mit einer kritischen Einleitung versehen, ist auf Kosten des Herrn JAMES A. PATTEN, eines der „Trustees“ der Northwestern-Universität bereits gedruckt worden.

Wegen des derzeitigen unsicheren Schiffsverkehrs hat Dr. LICHTENSTEIN beschlossen, erst nach dem Kriege die genannte Arbeit den europäischen Fachkreisen zugänglich zu machen.

Über die ziemlich wenig bekannte Sprache der Mosetenos liegen, außer den kurzen Vokabularen bei WEDDEL, HEATH und CARDUS, kleine Arbeiten von ADAM LUCIEN und BRINTON und das von dem argentinischen Forscher SAMUEL A. LAFONE QUEVEDO kommentierte ARMENTIA-Manuskript.

RUD. SCHULLER, Wien.

Quelques détails sur un enterrement païen (Braïpur, Indes anglaises). —

Le cadavre étant chose impure à leurs yeux, aux premiers indices avant-coureurs de la fin les païens Hindous transportent le moribond en dehors de l'habitation qui, autrement serait souillée.

De même, la crainte de contracter une impureté légale, interdit à toute personne étrangère à la famille, l'intérieur du logis, à partir de la mort jusqu'après la crémation.

Lier fortement les pieds et les mains du défunt, entourer la tête d'un linge, telle la première toilette.

Puis, vient une imposition de cendre de bouse de vache, animal sacré des païens, sur le front, la poitrine et les avant-bras, de manière à former un trident ou des lignes parallèles, suivant la secte du mort.

Ceci terminé, à côté du cadavre, on dépose une petite lampe, du camphre et de l'encens.

Sur ces entre-faites, le *gourou* prêtre païen, arrive avec son attirail de deuil, conque marine, clochette et plaque de cuivre.

Rendus à tour de rôle, les sons de ces divers instruments ont pour but d'avertir la divinité, qu'un de ses sujets lui demande place dans l'autre monde.

Les *môlams*, tambours à une seule peau, ne cessent point leurs roulements lugubres.

Quelques branches jointes ensemble, pour les gens de condition ordinaire; pour les riches, un baldaquin de toile rouge, ou palanquin, composent le corbillard.

Aux quatre coins de celui-ci, un vase de cuivre au-dessus, également.

Porté à découvert, le mort est vêtu selon son rang; canne en mains et paire de lunettes devant les yeux restés ouverts, indiquent un personnage marquant.

Précédé de la musique, le cortège funèbre s'achemine vers le lieu de crémation, assez éloigné du village, très lentement.

Les membres de la famille désignés à cet effet, se munissent (chaque chose a son vase à part) de riz cru, de différents menus grains mélangés, de poussière de briques, et de charbons ardents,

De la maison mortuaire à mi-route du cimetière le cadavre doit regarder la maison qu'il a quittée. La distance voulue ainsi parcourue le cortège s'arrête; grains mélangés et poussière de briques sont alors répandus à terre, pêle-mêle.

Par cette bizarre cérémonie, les païens espèrent que la divinité, occupée à ramasser brin à brin tout ce mêli mêlot, ne songera pas à aller tracasser les gens de la maison, la nuit qui suit l'enterrement.

Au cimetière, avant de livrer le corps au bûcher, deux individus, l'un à droite, l'autre à gauche, étendent une toile au-dessus du mort, et répandent le riz cru, provision de voyage, une offrande à la divinité.

Pendant que le feu alimenté de galettes de bouse de vache consume sa victime, de vigoureux coups de bâton calment la contraction des muscles, et comme pour donner le coup de grâce, un bambou affilé pique le cœur.

On a vu le cas d'un païen que l'on croyait mort et qui n'était qu'en léthargie, se réveiller sous l'action du feu, et finir pour tout de bon, assommé. Il n'avait plus le droit de réparaître dans sa caste qu'il avait trompée en feignant la mort.

La police informée enquêta, et grâce à quelques roupies, garda le silence.

Le fils aîné du défunt ou plus ordinairement le blanchisseur du village, fait trois fois le tour du bûcher, en récitant une prière spéciale, perce un vase de terre rempli d'eau qu'il porte sur la tête, laisse couler cette eau doucement, à petit filet, et finalement, brise le vase du côté de la tête du mort; du côté des pieds, on brise le vase aux charbons allumés.

Image de la vie à son terme!

Certains païens ne se servent point de fosse; les cendres se dispersent au vent, avec l'espoir de rencontrer une rivière sacrée.

D'autres païens creusent une fosse destinée à recevoir ce qui reste des os calcinés, et chaque personne présente y jette trois poignées de terre en récitant une prière.

Les païens conservent leurs morts, excepté en temps d'épidémie, un jour ou un jour et demi. Prévenus, parents et alliés des villages étrangers se font un devoir d'accourir.

A leur arrivée, ils expriment leurs condoléances au fils aîné ou à son remplaçant, en lui serrant les mains — et lui, il distribue le bétel à chacun.

Les femmes de la maison mortuaire, poussent des gémissements à fendre l'âme, interpellent le défunt, l'insultent au besoin, et se frappent la poitrine à grands coups.

De leur côté, les pleureuses à gage, s'acquittent consciencieusement de leur office, l'interrompent pour babiller avec une nouvelle venue, et recommencent leurs lamentations.

Les usages défendent de prendre aucune nourriture, de la peur du décès à la conclusion des cérémonies funèbres. Alors, on fait le grand bain, on purifie ses vêtements, et il est permis de manger.

Quelques détails varient de caste à caste. Ceux précédemment énoncés, sont les principaux qui s'observent d'une manière générale chez les païens.

Les chrétiens eux-mêmes éprouvent de la répugnance à apporter leurs morts à l'église, où a lieu une simple absoute. Nos usages européens, en ce qui concerne cette cérémonie, après bien des années, ont été acceptés dans les villes du territoire français.

Dans les campagnes, le cortège funèbre se rend directement au cimetière; sans passer par l'église, du moins, en beaucoup d'endroits.

Les parents et alliés, trop éloignés ou empêchés d'assister à l'enterrement, viennent deux ou trois semaines plus tard, pleurer à la maison, devant un crucifix ou une statuette de la Sainte Vierge...

Le nombre des visiteurs occasionnant de grandes dépenses de vivres, offrent, c'est de règle, aux gens de la maison mortuaire, du riz ou des grains.

R. P. TESSON, Miss. Etr., Missionnaire à Eraïpour (Indes anglaises).



Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Unter dem Titel „Archäologie und Indogermanenproblem“ werden von S. FEIST bemerkenswerte Ausführungen veröffentlicht (Korr.-Blatt d. D. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urg., XLVII [1916], 61—68). FEIST bezeichnet als einen Mißbrauch die Art und Weise, mit der von bestimmten Prähistorikern und Indogermanisten seit einigen Jahren Namen, wie Indogermanen, Nordindogermanen, Südindogermanen, Arier, Illyrier, Germanen, Kelten, ja selbst solche von Teilstämmen, wie Semnonen, Veneter, Helvetier, mit archäologischen Funden und Aufstellungen in Zusammenhang gebracht werden. Ein bestimmter Forscherkreis weiß so bestimmte Angaben über den ursprünglichen Kulturbesitz, die äußere Erscheinung und die Ursitze der Indogermanen zu machen. Wie kommt das? FEIST antwortete: „Man hat sich, gestützt auf einige unbestimmte Andeutungen bei klassischen Schriftstellern, eine aprioristische und dogmatische Vorstellung von der äußeren Erscheinung eines ‚Ariers‘ gemacht, über die man jede Diskussion ablehnt.“ Und doch ist festzuhalten, daß die „Indogermanen“ zunächst nichts mehr als eine Abstraktion aus sprachlichen Tatsachen darstellen. Was speziell die Urheimat der Indogermanen betrifft, so ist sie nach FEIST's Überzeugung weit eher in Zentral-Asien als in Nord-Europa zu suchen. Mit Rücksicht auf die bekannten Erscheinungen (Lautverschiebung, Wortschatz, Wortbetonung) in der germanischen Sprache und anderweitige kulturhistorische Anhaltspunkte (Mutterrecht) ist FEIST geneigt, in den Germanen indogermanisierte Ureuropäer zu erblicken. Als Sprach- und Kulturvermittler kommen nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung wohl am ersten die Träger der Lausitzer Kultur (KOSSINNA's Illyrier) in Betracht. Der Verfasser schließt mit den Worten: „Hoffen wir, daß der Mythos von den Ariern, wie er gegenwärtig im Schwange ist, bald wieder einer vernünftigeren und wissenschaftlicheren Auffassung von der Vergangenheit der europäischen Völker Platz machen wird.“ Für Leser, die sich eingehender zu unterrichten wünschen, wird verwiesen auf S. FEIST: „Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen“, Berlin 1913, „Indogermanen und Germanen“, Halle 1914.

Europe et Généralités.

Sous le titre «Archäologie und Indogermanenproblem» S. FEIST expose dans le Korr.-Blatt d. D. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urg., XLVII (1916), 61—68 des idées qui méritent d'être remarquées. FEIST caractérise comme un abus, la manière dont certains préhistoriens et indogermanistes depuis plusieurs années usent des termes de Indogermains, Indogermains du nord, Indogermains du sud, Ariens, Illyriens, Germains, Celtes, et même des noms de tribus d'une même race, tels que Semnons, Vénètes, Helvètes, à propos de découvertes et d'expositions archéologiques. Un certain groupe de savants croit pouvoir donner des renseignements aussi précis sur l'état de la civilisation primitive des indogermains, leur aspect extérieur, et le lieu de leur séjour primitif. D'où viennent ces renseignements? FEIST répond: «Appuyé sur quelques vagues données fournies par les auteurs classiques, on s'est fait une représentation a priori et dogmatique de l'aspect extérieur d'un «Arien», au sujet de laquelle on n'admet aucune discussion.» Il est cependant certain que les «Indogermains» ne sont tout d'abord rien de plus qu'une abstraction tirée de faits du domaine des langues. En ce qui concerne en particulier la patrie primitive des Indogermains, elle doit être cherchée d'après FEIST bien plutôt dans l'Asie centrale que dans l'Europe septentrionale. En considération de certains phénomènes connus (déplacement de sons, vocabulaire, accentuation des mots) dans la langue germanique, et d'autres éléments dans l'histoire de leur culture (droit maternel) FEIST est incliné à voir dans les Germains des Européens primitifs indogermanisés. Comme transmetteurs de la langue et de la culture viennent en première ligne, dans l'état actuel des recherches les représentants de la culture lusacienne (Illyriens de KOSSINNA). L'auteur termine ainsi: «Espérons que le mythe des Ariens, tel qu'il est actuellement en vogue, fera bientôt place à une conception plus raisonnable et plus scientifique du passé des peuples européens». Les lecteurs qui désirent sur ces questions des informations plus complètes peuvent consulter les ouvrages suivants du même auteur: «Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen», Berlin 1913, et «Indogermanen und Germanen», Halle 1914.

An Stelle der bekannten von E. HAHN für die Erfindung des Pfluges gegebenen Erklärungen versucht JOHN LOEWENTHAL „psychologisch Einfacheres und ethnologisch weniger Beanstandbares zu setzen“ (Zeitschr. für Ethnol., XLVIII [1916], 11—17). Grabstock, Hacke und Pflug, alle drei sind Organprojektionen, und zwar näherhin der Grabstock eine Projektion des bohrenden Fingers, die Hacke eine solche der ausgestreckten bzw. gekrümmten rechten Hand, der Pflug endlich eine Projektion des Unterschenkels mit angewinkeltem Fuße. Ein indogermanischer bzw. germanischer Junge dürfte zuerst auf den Gedanken des Pflügens gekommen sein. Das erste Zügtier am Pfluge war eine Frau oder ein Mädchen. Darnach erst kamen der Reihe nach Rind, Ochse und Roß in Verwendung. Hierbei rekurriert LOEWENTHAL auf religiöse Motive, während er sie für die Entstehung der Tierdomestikation und die erste wirtschaftliche Verwertung ihrer Milch ablehnt. „Ich glaube, man tut Unrecht in der Erforschung der Primitiven immer und überall und unter allen Umständen religiöse Motive mit am Werke sehen zu wollen.“ LOEWENTHAL setzt mit WEULE in Gegensatz zu E. HAHN den Pflug früher an als den Wagen. „Es scheint, daß in Sachen der Entstehung des Boden- und Ackerbaues nunmehr alle Hauptfragen geklärt sind [?]. Eine noch eingehendere Behandlung behalte ich mir für eine gelegener Zeit vor.“

Ausgehend von E. DURKHEIM und der Schule, welche sich um *L'Année Sociologique* schart und die Formel geprägt hat: „L'individu n'existe pas“, handelt W. D. WALLIS über „Individual Initiative and social compulsion“ (Americ. Anthropol., XVII [1915], 647—665). Einen wertvollen Beitrag zu dem Kapitel der Individualforschung bei den Naturvölkern bieten zunächst seine „Exemples of apparent individual initiative.“ Hier weist der Autor im besonderen nach, welchen tiefgehenden Einfluß religiös begeisterte Individuen, Messiasse und Propheten, auf die religiöse Entwicklung von Mit- und Nachwelt zu nehmen imstande waren. Die Frage dann „Does society transcend the individual or does the individual transcend society?“ beantwortet er abschließend dahin: „The social seems merely a polarity or a dimension in which personality finds meaning and by which it is conditioned in its expression. How could it ever come within the grasp of individual mind unless individual mind were a self sufficient reality? Though social influences are largely responsible for the ability of the individual to grasp their mea-

Dans la Zeitschrift für Ethnol., XLVIII (1916), 11—17, JOHN LOEWENTHAL essaie de substituer à l'explication comme donnée par E. HAHN de l'invention de la charrue «quelque chose de psychologiquement plus simple, et ethnologiquement moins contestable». La bêche, la pioche et la charrue sont toutes les trois des projections d'organes: la bêche, la projection du doigt faisant l'action de creuser; la pioche, la projection de la main droite étendue ou recourbée; en fin la charrue, la projection de la jambe avec le pied formant un angle. C'est probablement un jeune Indogermain ou un jeune Germain qui eut le premier l'idée du labourage. La première bête à trait fut une femme ou une fille. Ensuite on employa successivement la vache, le bœuf et le cheval. LOEWENTHAL a recours ici à des raisons d'ordre religieux, tandis qu'il le repousse pour expliquer l'origine de la domestication des animaux, et la première utilisation de leur lait dans l'économie domestique. «On a tort je crois, dans les recherches sur les Primitifs, de voir partout, toujours et dans toutes les circonstances des mobiles religieux en action.» D'après LOEWENTHAL d'accord sur ce point avec WEULE, et en opposition avec E. HAHN la charrue est antérieure à la voiture. «Il semble que toutes les principales questions concernant l'origine de la culture du sol et de l'agriculture sont maintenant éclaircies [?]. Je me réserve une étude plus complète dans un temps plus favorable.»

S'inspirant de E. DURKHEIM et de l'école qui se groupe autour de *L'Année Sociologique* qui a émis la formule: „L'individu n'existe pas“ W. D. WALLIS traite de „l'initiative individuelle et de la contrainte sociale“ (Americ. Anthropol., XVII [1915], 647—665). Nous trouvons une précieuse contribution au chapitre des recherches sur les individus chez les peuples primitifs dans ses «exemples d'apparente initiative individuelle». Ici l'auteur prouve en particulier quelle profonde influence des individus animés d'enthousiasme religieux, messies ou prophètes, sont en état d'obtenir sur le développement religieux de leurs contemporains et de la postérité. A la question: «La société dépasse-t-elle l'individu, ou l'individu dépasse-t-il la société» il donne en terminant la réponse suivante: «Le social semble être simplement une polarité ou un milieu dans lequel l'individu trouve sa signification, et par lequel il est conditionné dans son expression. Comment pourrait-il être saisi par l'esprit de l'individu si l'individu n'était pas une réalité se suffisant à elle même. Bien que les influences sociales contribuent pour une large part à rendre

ning, he creates them as truly as they create him."

In der Zeitschr. für Rechtswiss. (XXXIV [1916], 337—380) findet sich eine Selbstbiographie von J. J. BACHOFEN, zugleich als ein Gedenkblatt zu seinem hundertsten Geburtstag (22. Dez. 1915), veröffentlicht. Dieselbe, 1854 geschrieben, handelt über die ersten 15 Jahre von BACHOFEN's wissenschaftlicher Laufbahn und ist an SAVIGNY adressiert. In dem wertvollen Dokument kommt eine geradezu glühende Liebe und Verehrung für das klassische Altertum zum Ausdruck, so daß es recht wohl geeignet ist, ein besseres Verständnis von dem Verfasser des „Mutterrechtes“ (1861) zu vermitteln.

R. PÖCH bietet einen „II. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien“ (Mitt. der Anthropol. Ges., XXXXVI [1916], 107—131)¹. Die Studien, mit denen im Sommer 1915 begonnen war, konnten im Spätsommer und Herbst desselben Jahres, wie auch im Jahre 1916 fortgesetzt werden. Zunächst wurden die Arbeiten (bestehend in anthropologischen Messungen, phonographischen und kinematographischen Aufnahmen) in dem k. u. k. Kriegsgefangenenlager in Reichenberg zu Ende geführt. Darauf folgten ein Aufenthalt in Theresienstadt, ein zweiter Aufenthalt in Eger und endlich mehrere kürzere Besuche in Bruck-Királyhida. Bis dahin wurde bereits eine Gesamtzahl von 3550 Messungen erreicht. Alles wurde getan, um für die anthropologische Forschung nicht nur ein reiches, sondern auch ein brauchbares und wertvolles Material zu gewinnen. — Über die phonographischen Aufnahmen berichtet R. PÖCH's „41. Mitteilung der Phonogrammarchiv-Kommission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien“ (Sitzungsber. d. kaiserl. Ak. d. Wiss. in Wien, math.-naturw. Kl., Abt. III, 124. u. 125. Bd. [1916], 21—26).

HERM. STEINMETZ stellt über den Ursprung des Svastika eine neue Hypothese auf. (Arch. f. Anthropol., N. F. XV [1916], 206—213). Er hält es für möglich, daß dieses so weit verbreitete Symbol der Sonne ursprünglich aus dem Grossen Bären hervorgegangen sei, der auffälligsten, in mittleren und hohen Breiten immer sichtbaren (zirkumpolaren) Sterngruppe des nördlichen Himmels. Jeder Haken soll dieses Sternbild darstellen; die vierfache Wiederholung drücke die

l'individu apte à comprendre leur signification, il les crée autant qu'elles le créent lui même.»

Dans la Zeitschrift für Rechtswiss. (XXXIV [1916], 337—380) se trouve une autobiographie de J. J. BACHOFEN, qui est publiée en même temps comme souvenir commémoratif pour le centième anniversaire de sa naissance. Les pages, écrites en 1854, traitent des 15 premières années de la carrière scientifique de BACHOFEN et elles sont adressées à SAVIGNY. Dans ce précieux document nous trouvons l'expression d'un amour et d'une vénération très ardentes pour l'antiquité classique, qui le rendent bien propre à faire mieux comprendre l'auteur du «Mutterrecht» (1861).

R. PÖCH publie un «Second rapport sur les études provoquées par la Wiener Anthropologische Gesellschaft dans les dépôts des prisonniers de guerre de la Monarchie» (Mitt. der Anthropol. Ges., XXXXVI [1916], 107—131)¹. Les études, qui furent commencées en été 1915, purent être continuées à la fin de l'été et pendant l'automne de la même année, ainsi qu'en 1916. Tout d'abord la commission termina ses travaux (consistant en mensurations anthropologiques, photographies et enregistrements cinématographiques) dans le dépôt de Reichenberg. Ensuite elle fit un séjour à Theresienstadt, puis pour la seconde fois un séjour à Eger, et enfin plusieurs visites de courte durée à Bruck-Királyhida. Jusque-là on exécuta un total de 3550 mensurations. Tout a été fait pour rassembler des matériaux non seulement abondants, mais aussi utilisables et précieux pour les recherches anthropologiques. — R. PÖCH donne un rapport sur les photographies qui furent prises dans la «41^e communication de la commission des archives des Phonogrammes de l'Académie impériale des Sciences de Vienne», (Sitzungsber. d. kaiserl. Ak. d. Wiss. in Wien, math.-naturw. Kl., Abt. III, 124. u. 125. Bd. [1916], 21—26).

HERM. STEINMETZ propose une nouvelle hypothèse sur l'origine du Svastika (Arch. f. Anthropol., N. F. XV [1916], 206—213). Il tient pour possible que ce symbole du soleil répandu si loin provient de la Grande Ourse, la constellation dans le Nord du ciel qui attire le plus l'attention et reste toujours visible dans les latitudes hautes et moyennes (circompolaire). Chaque crochet du svastika représenterait cette constellation, et la quadruple répétition exprimerait la

¹ Über den I. Bericht vgl. „Anthropos“, X—XI (1915—1916), 661.

¹ Voir le compte rendu du premier rapport dans „Anthropos“, X—XI (1915—1916), 661.

scheinbare Rotation des Sternbildes um den Himmelspol aus.

In einer pleistozänen Travertin-Decke bei Bañola, in der Provinz Gerona, nahe dem Ostende der Pyrenäen wurde im Jahre 1887 ein menschlicher Unterkiefer mit allen sechzehn Zähnen gefunden. Er gehörte einem etwa 40jährigen Manne an und ist ziemlich gut erhalten. Im vorigen Jahre wurde er von E. HERNANDEZ-PACHECO und HUGO OBERMAIER beschrieben. Nach den ausgeführten Messungen ist der Kiefer dem des *homo neandertalensis* nahe verwandt; er besitzt nur ein rudimentäres Kinn und steht hierin jenem von Ferrassi aus dem Moustérien am nächsten (Amer. Anthr., XVII [1915], 759—762).

In einer Studie über die Anfänge der Gruppenbildung in der prähistorischen Kunst (Wiener Präh. Zeitschr., II [1915], 1—14) wählt M. HOERNES als Zentrum seiner Ausführungen die Darstellungen aus dem kretisch-mykenischen Kreise, zieht aber dessen vielseitige Ausstrahlungen in seine Vergleiche ein. „Die ältesten überlieferten Werke der bildenden Kunst enthalten unzählige Zeugnisse des Unvermögens zur einfachsten Gruppenbildung . . . geradezu entgegengesetzt verhält sich die nachdiluviale Kunst.“ Die Ornamentik machte bei der Entwicklung den Anfang, und nicht allzu lange Zeit nachher folgte die bildliche Darstellung. Zuerst scheint das Gefühl für Symmetrie die Tierfiguren veranlaßt zu haben, die vorne und hinten einen Kopf besitzen, daraus könnten die sogenannten Wappentiere hervorgegangen sein. Die ältesten Zentren „des Kunstmüssens“ tauchten im Oriente auf, sie werden jedoch nicht einbezogen. „Die mykenische Kunst verfügte bereits über alle Arten der Gruppierung.“ Nur langsam wurde die mitteleuropäische Kontinentalregion in die Sphäre der östlichen Insel- und Küstenwelt einbezogen.

H. KUNKE stellt (Amerikanische und asiatische Mondbilder. Mythol. Bibl., 1916, Sammelheft, 18—37) eine Reihe amerikanischer und asiatischer Mondbilder zusammen „mit hineingezeichneten Darstellungen derjenigen Wesen, welche nach dem betreffenden mythologischen Gedankenkreise auf diesem Himmelskörper gesehen werden.“ Es sind: ein Mann, der Hase, das Kaninchen, die Eidechse, Steinmesser und Wasser, ein Schädel, ein Menschengesicht, das Meerschneckengehäuse, eine Krähe und Wolken.

Ein Knopf-Museum (Sammlung von Kleiderschlössern aller Arten und Zeiten) ist im Laufe des Jahres 1916 in Prag-Wrschowitz von

rotation apparente de la constellation autour du pôle céleste.

Dans une couche de terrain pleistocène près de Bañola dans la province de Gérone, près des Pyrénées orientales fut découverte une mâchoire inférieure humaine avec ses seize dents. Elle appartenait à un homme âgé d'environ 40 ans, et elle est en assez bon état de conservation. L'année dernière E. HERNÁNDEZ-PACHECO et HUGO OBERMAIER en donnèrent une description. D'après la mensuration qui en a été effectuée, elle est proche parente de la mâchoire de l'homme de Néandertal; elle ne possède qu'un menton rudimentaire, et à cet égard se rapproche le plus de celle de Ferrassi de l'époque moustérienne (Amer. Anthr., XVII [1915], 759—762).

Dans une étude sur les débuts de la représentation des groupes dans l'art préhistorique (Wiener Präh. Zeitschr., II [1915], 1—14) M. HOERNES choisit comme centre de son exposé les représentations dans le milieu crétois-mycénien, mais il fait aussi entrer les multiples influences de ce milieu dans ses comparaisons. «Les plus anciennes œuvres des arts plastiques qui nous ont été transmises contiennent des témoignages innombrables de l'impuissance à représenter les groupes les plus simples . . . C'est précisément le contraire dans l'art postdiluvien». L'Ornementation fit le premier pas dans le développement, puis bientôt suivit la représentation de figures. Il semble que tout d'abord le sentiment de la symétrie inspira les figures d'animaux qui ont une tête devant et derrière, et d'où nos animaux héraldiques pourraient bien avoir pris leur origine. Les plus anciens centres «des Kunstmüssens» apparaissent en Orient, mais ils ne sont pas cependant compris dans l'étude. «L'art mycénien disposait déjà de tous les moyens de groupements.» Ce n'est que lentement que les régions continentales de l'Europe centrale entrèrent dans la sphère du monde des îles et des côtes orientales.

H. KUNKE a réuni une série d'images de la lune américaines et asiatiques, «contenant des représentations des êtres que, suivant les milieux mythologiques en question, on voit dans ce corps céleste». Ce sont: un homme, le lièvre, le lapin, le lézard, des couteaux en pierre, de l'eau, un crâne, une figure humaine, un limaçon marin, une corneille et des nuages (Amerikanische und asiatische Mondbilder. Mythol. Bibl., 1916, Sammelheft, 18—37).

Un musée du bouton (Collection de fermetures d'habits de toute sorte et de toutes les époques) a été fondé dans le courant de l'année

dem bekannten Pionier des Druckknopfes H. WALDES angelegt worden. Es umfaßt das gesamte wissenschaftliche, technologische und sonstige Knopfgebiet aller Länder, Völker und Zeiten. Die Grundlage gaben die schon seit Jahrzehnten von H. WALDES auf Weltreisen und auch bei sonstigen Gelegenheiten zusammengetragenen Knopf-Sammlungen, die nun in dem Knopf-Museum, das allgemein zugänglich sein wird, systematisch geordnet und übersichtlich vereinigt, ausgestellt werden. Das Knopf-Museum gibt ständige wissenschaftliche Publikationen „Berichte aus dem Knopf-Museum“ heraus, die Interessenten kostenlos überlassen werden. Jahrgang I (1916) liegt bereits vor. Er umfaßt 80 Druckseiten und enthält 55 Abbildungen und 6 Tafeln.

Die Publikationen des Bosn.-herzeg. Institutes für Balkanforschung in Sarajevo sind um eine wichtige Nummer vermehrt worden. GAWRIL J. KAZAROW in Sofia behandelt in Heft 5 der II. Abteilung „Quellen und Forschungen“ die Kulturgeschichte der alten Thraker. Durch die zahlreichen Notizen griechischer und römischer Schriftsteller ist es möglich gewesen, ein gutes Bild der einstigen Verhältnisse zu entwerfen; dabei tragen die noch wenig geprüften archäologischen Zeugnisse wesentlich zur Abrundung bei. Daß der Verfasser ein Bulgare ist, gereicht der Studie zum Vorteil; manche Ergänzung aus der heutigen Volkskunde hätte ein Fernerstehender nicht leicht geben können.

Asien.

In einem vorläufigen Bericht (Mitteil. der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin, Dez. 1915, Nr. 56) kündigt FRIEDRICH HROZNÝ die Lösung des hethitischen Problems an. Das Hethitische ist nach HROZNÝ ein selbständiges indogermanisches Idiom. Es gehört zur westlichen Gruppe (ist also eine der centum-Sprachen). Die nächste Verwandtschaft zeigt es hier mit dem Lateinischen. „... es bildet jetzt eine Brücke von den westindogermanischen centum-Sprachen zum Tocharischen, mit dem es sich stark berührt.“ Dabei sind wichtige Beziehungen zu den satem-Sprachen, besonders zum Arischen und Slawischen, vorhanden. Mit dem Nachweis, daß die Hethiter die Hittûn des Alten Testaments waren,

1916 à Prague-Wrschowitz par le pionnier bien connu du bouton à pression, H. WALDES. Ce musée embrasse tout le domaine du bouton aux points de vue scientifique, technique et autres, dans tous les pays, chez tous les peuples et à toutes les époques. Le fond de cette fondation provient des collections de boutons que H. WALDES a rassemblées depuis plusieurs dizaines d'années pendant ses voyages dans le monde entier et dans d'autres occasions, et qui maintenant sont systématiquement classées, heureusement rapprochées et exposées pour une vue d'ensemble dans le Musée du bouton. Ce musée est accessible à tout le monde et il publie régulièrement des études scientifiques sous le titre «Berichte aus dem Knopfmuseum» qui sont envoyées gratuitement aux intéressés. La première année (1916) de cette publication est déjà parue. Elle contient 80 pages d'impressions, 55 figures et 6 planches.

Les publications de l'Institut de Bosnie et Herzégovine pour l'étude des Balkans à Sarajévo viennent de s'accroître d'un numéro important. GAWRIL J. KAZAROW de Sofia traite dans la 5^e livraison de la 2^e série sous le titre «Sources et études» l'histoire de la civilisation des anciens Traces. Grâce aux nombreuses indications fournies par les écrivains grecs et latins, il a été possible de tracer un bon tableau de cette civilisation. De plus beaucoup de renseignements importants ont été tirés des documents archéologiques, qui jusqu'ici avaient été peu examinés. Le fait que l'auteur est un Bulgare a été d'un grand avantage pour l'étude, car beaucoup de détails complémentaires empruntés à la sociologie moderne n'auraient pu être donnés par quelqu'un d'étranger au pays.

Asie.

Dans un rapport provisoire, FRIEDRICH HROZNÝ donne la solution du problème de l'héthite (Mitteil. der Deutschen Orientgesellschaft zu Berlin, Dez. 1915, Nr. 56). L'héthite est d'après HROZNÝ un idiome indogermanique indépendant. Il appartient au groupe occidental (c'est par conséquent une des langues centum). C'est du latin qu'il est le plus proche parent. «Il constitue maintenant un pont entre les langues indogermanes occidentales et le Tochari avec lequel il a de nombreux points de contact.» En outre il a d'importantes relations avec les langues satem, particulièrement avec l'arien et le slave. Avec la preuve que les Héthites sont les «Hittûn» de l'ancien Testament, il reste établi «qu'au se-

stellt sich heraus, „daß es im zweiten Jahrtausend v. Chr. in Kleinasien eine hochkultivierte westindogermanische Bevölkerung gegeben hat, die einen mächtigen, mit Ägypten, Babylonien und Assyrien rivalisierenden Staat gegründet hat.“ HROZNÝ hofft, daß diese Forschungen nicht nur der Indogermanistik im allgemeinen zugute kommen, sondern daß sie im besonderen auch die Entzifferung der hethitischen Keilschriften speziell auch die jetzt stagnierenden lykischen Studien neu beleben werden.

FR. HROZNÝ veröffentlicht unter dem Titel „Zum ältesten sumerischen Ackerbau“ (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl., XXIX [1915], 367—370) einige Ergänzungen zu seinem Buche „Das Getreide im alten Babylonien. Ein Beitrag zur Kultur- und Wirtschaftsgeschichte des alten Orients“, I. Teil¹, wo er den Nachweis führte, daß im alten Babylon hauptsächlich drei Getreidearten, nämlich Gerste, Emmer und Weizen gebaut wurden. Weder im alten Babylon noch im alten Ägypten war der Anbau der Mohrhirse ein intensiver, in der ältesten Periode scheint sie beiderorts zu fehlen. HROZNÝ zieht dann eine Inschrift aus der Zeit des Jahres 2800 v. Chr. heran, die von großem Werte für die Kenntnis des ältesten Getreidebaues in Babylon ist. Nach derselben wurde die Gerste in weit vorherrschendem Maße angebaut. Verschwindend gering war dagegen der Anbau des Weizens, während der Emmer (in zweiten Sorten) eine gute Mittelstellung einnimmt.

In der Zeitschrift für Sozialwissenschaft, N. F. VII (1916), 394—408, veröffentlicht ARTHUR HEBER einen Artikel über „Familie und Clan, Stände und Regierung in der japanischen Vortaikwazeit.“ HEBER unterscheidet, abgesehen von den Ainu, die Malaien, welche sich auf Hyuga (Südostkyushu) niederließen und die Mandschu-Mongolen, die Izumo (Südwesthondo) besiedelten. Weder bei den einen noch bei den anderen ist ein ursprüngliches Hordenleben nachweisbar. Die stark mütterrechtlich organisierten Malaien stoßen auf die Hauptinsel, deren bedeutendstes Volk die Leute des Herrschers von Izumo (Ohokuninushi) bilden. Letztere gehören zur uralaltaischen Gruppe und haben eine patriarchale Familienordnung. Aus der Vermischung beider Völker gehen die Jamato hervor, von denen wir aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die ersten glaubwürdigen Nachrichten

cond millénaire avant J.-C. il existait en Asie mineure une population indogermanique occidentale pourvue d'une haute civilisation, qui fonda un puissant état, rivalisant avec l'Égypte, la Babylonie et l'Assyrie. HROZNÝ espère que ces recherches profiteront non seulement à l'indogermanique en général, mais qu'elles encourageront le déchiffrement de l'écriture cunéiforme héthitique, et qu'elles redonneront de l'entrain aux études sur la langue lycienne actuellement stagnantes.

FR. HROZNÝ publie sous le titre: «Zum ältesten sumerischen Ackerbau» (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl., XXIX [1915], 367—370) quelques compléments à son livre «les céréales dans l'ancienne Babylonie: une contribution à l'histoire de la civilisation et de l'agriculture dans l'ancien Orient», 1^{re} Partie¹. Dans ces compléments il apporte la preuve que dans l'ancienne Babylonie on cultivait principalement trois sortes de céréales, l'orge, l'épeautre et le froment. Aussi bien dans l'ancienne Égypte que dans l'ancienne Babylonie on a cultivé assez peu le sorgo; dans la période la plus ancienne il semble manquer complètement dans les deux pays. HROZNÝ cite ensuite une inscription de l'année 2800 avant J.-Ch. qui est de grande importance pour l'histoire de la culture des céréales à Babylonie. D'après cette inscription l'orge était de beaucoup le plus cultivé, le froment l'était à peine, tandis que la culture de l'épeautre (en deux espèces) avait une importance moyenne entre la culture de l'orge et du froment.

Dans la Zeitschrift für Sozialwissenschaft, N. F. VII (1916), 394—408, ARTHUR HEBER publie un article sur «Familie et clan, classes et gouvernement au Japon à l'époque antetaikwa». HEBER distingue, abstraction faite des Ainus, les Malais qui se fixèrent sur Hyuga (sud-est de Kyushu) et les Mandchou-Mongoles, qui colonisèrent Izumo (sud-ouest de Thondo). Chez ni les uns ni les autres, on ne peut prouver l'existence à l'origine d'une vie nomade. Les Malais, dont l'organisation accentue fortement les droits maternels occupent l'île principale, dont le peuple le plus important est constitué par les sujets du souverain de Izumo (Ohokuninushi). Les derniers appartiennent au groupe primitif uralaltaïque et ont une patriarcale organisation de la famille. Du mélange de ces deux peuples sont sortis les Yamatos, sur qui les premiers renseignements dignes de foi que nous avons,

¹ Sitzungsber. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 173. Bd., 1. Abh., 1913.

¹ Sitzungsber. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., 173. Bd., 1. Abh., 1913.

besitzen. Bei den japanischen Geschwisterheiraten handelt es sich um Verbindungen zwischen solchen, die zwar denselben Vater, nicht aber dieselbe Mutter haben. Die ganze Einrichtung erklärt sich aus der Institution des Mutterrechtes. Die Kinder sind dem Vater fremd und gehören der Muttergruppe an. Die Muttergruppen als solche stehen einander ebenfalls fremd gegenüber. Ihre Angehörigen können sich infolgedessen heiraten. HEBER belegt seine Ansicht mit Beispielen und fährt darauf fort: „Durch diese Beispiele wird zugleich die Behauptung, ‚daß im ursprünglichen Japan selbst Verbindungen zwischen vollbürtigen Geschwistern sehr häufig waren‘, oder gar, ‚daß der Mann seine jüngere Schwester zur Frau nahm, war ganz selbstverständlich‘, widerlegt.“ — Im ganzen genommen läßt die Verbindung zweier einander so wesensfremder Elemente (des malaisischen und des mandschu-mongolischen) mit ihren so sehr divergierenden Sprachen, rechtlichen und religiösen Anschauungen die chaotisch-märchenhaften Schilderungen wohl verstehen, wie die Annalen früherer Jahrhunderte sie bieten.

H. KUNKE verfolgt (Viṣṇu, ein Mondgott. Mythol. Bibl., 1916: Sammelheft, 5—17) die Elemente der Mondmythologie in Indien und findet, daß neben Śiva auch Viṣṇu lunare Züge in sich aufgenommen hat. Er schließt dieses aus den Inkarnationsgestalten dieses Gottes und aus seinen Emblemen.

L. SCHERMAN veröffentlicht eine Abhandlung „Zur altchinesischen Plastik, Erläuterung einiger Neuzugänge im Münchener Ethnographischen Museum“ (Sitzungsber. d. kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., philos.-philolog. u. histor. Kl., Jahrg. 1915, 6. Abh.). SCHERMAN behandelt zunächst die Hauptstücke einer Sendung, die dem amerikanischen Missionär TH. TORRANCE verdankt wird. Es sind zwei Tonziegel, zwei Tierfiguren, vier menschliche Figuren und vier Köpfe. Die Funde stammen aus West-Ssüch'uan und werden von TORRANCE sämtlich der Han-Zeit (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) zugewiesen. SCHERMAN's Darlegungen bestätigen dies. Menschen und Tiere erscheinen im Gegensatz zur Vor-Han-Zeit mit ihren streng stilisierten mythologischen und symbolischen Darstellungen in auffallend lebendiger Bewegtheit. Nur tiefgreifende Einflüsse durch fremde Kulturen erklären einen derart scharfen Einschnitt. An zweiter Stelle folgt dann die Beschreibung einiger Skulpturen, die den Höhlengruppen von Lung-men, einem Engpaß in der Nähe von Ho-nan Fu entstammen und der Zeit des 5. bis 7. Jahrhunderts angehören. Hier handelt es sich um chinesisch-buddhistische

sont du 1^{er} siècle av. J.-Ch. Dans les mariages japonais entre frères et sœurs, il s'agit d'union entre frères et sœurs qui ont le même père et non la même mère. Toute l'organisation s'explique par l'institution des droits de la mère. Les enfants sont étrangers au père et appartiennent au groupe maternel. Les groupes maternels également sont comme tels, étrangers l'un à l'autre: leurs membres peuvent en conséquence se marier entre eux. HEBER cite des exemples à l'appui de son opinion et continue ainsi: «Ces exemples réfutent l'affirmation d'après laquelle dans l'ancien Japon, les unions même entre frères et sœurs du même père et de la même mère étaient très fréquentes», ou même «qu'il était tout naturel que l'homme prit sa jeune sœur pour femme». En somme, l'association de deux éléments, si essentiellement étrangers l'un à l'autre (le malaisien, et le mandchou-mongolien) avec leurs divergences si profondes dans la langue, le droit et la religion explique fort bien les descriptions de monde chaotique et fabuleux que nous ont laissées les siècles antérieurs.

H. KUNKE recherche les éléments de la mythologie de la lune dans les Indes, et il trouve qu'outre Śiva, Viṣṇu aussi a reçu des traits lunaires. Il le conclut des formes sous lesquelles ce dieu s'incarne et de ses emblèmes (Viṣṇu, ein Mondgott. Mythol. Bibl., 1916: Sammelheft, 5—17).

L. SCHERMAN publie un traité «Contribution à l'étude de l'ancienne plastique chinoise». Explications de quelques nouvelles acquisitions du musée ethnographique de Munich (Sitzungsber. d. kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., philos.-philolog. u. hist. Kl., Jahrg. 1915, 6. Abh.). SCHERMAN traite tout d'abord les principales pièces d'un envoi qui est dû au missionnaire américain TH. TORRANCE. Ce sont deux briques en argile, deux figures d'animaux, quatre figures humaines et quatre têtes. Ces objets ont été découverts dans le Ssüch'uan occidental. Ils sont tous attribués par TORRANCE à l'époque Han (260 av. J.-Ch.—220 après J.-Ch.) et l'exposé de SCHERMAN confirme cette opinion. Tandis qu'à l'époque antérieure, les hommes et les animaux sont représentés dans un style rigoureusement mythologique et symbolique, ils sont ici remarquablement vivants et souples. Des influences profondes de civilisation étrangères peuvent seules expliquer une coupure si nette dans la tradition. Ensuite vient la description de quelques sculptures qui ont été découvertes dans les grottes de Lung-men, un défilé près de Ho-nan Fu, et appartiennent à la période du 5^e au 7^e siècle. Il s'agit ici de monuments artistiques

Kunstdenkmäler (Gandhāra-Kunst), die aber bereits eine interessante weitgehende Fortentwicklung auf chinesischem Boden aufweisen.

Die Völkerschichten in Iran sucht G. HÜSING auf dreierlei Weise zu bestimmen. Er sammelt die geschichtlichen Nachrichten, untersucht den Bau und die Verteilung der Sprachen und prüft die anthropologischen Verhältnisse; dabei werden alle Iran benachbarten Länder in den Kreis der Betrachtung gezogen. Ein Programm für zukünftige Forschungen läßt die großen Lücken der bisherigen Forschung deutlich erkennen. Aus den Resultaten können nur die allgemeinsten erwähnt werden: „Iran war vermutlich in ältester Zeit bis über den Nordwesten hinaus von dunkelhäutigen Völkern bewohnt, deren Hautfarbe einen starken Stich ins Oliven-grüne hatte, mit langen, ziemlich schlichten, schwarzen Haaren.“ Im Süden wohnt ein vielleicht etwas weniger altes Volk schwarzer Rasse mit kürzerem, krauserem Haare. „Diese Küstenbevölkerung scheint man zu allen Zeiten als stark affenartig empfunden zu haben.“ „Auf diese Vorbevölkerung, die wir für den Westen Irans wohl am besten als elamische bezeichnen, lagert sich seit dem 9. Jahrhundert vor unserer Ära, vielleicht auch schon etwas früher, die Schichte der arischen Einwanderer.“ Die Rolle der Saken wird, gegenüber anderen Forschern, sehr stark hervorgehoben. „Ein Blick auf die Bevölkerung des heutigen Sultanates Persien zeigt uns, daß die eigentlich iranischen Menschen in diesem Lande stark aufgezehrt sind. Nur im eigentlichen Fars, in den Bergen des Südens und in manchen Kurdenstämmen lebt noch das iranische Blut stark genug, daß man von iranischer Bevölkerung sprechen kann... Im Süden sitzen neben den Persern Turkstämme und stellen den gebildeteren Teil der nichtstädtischen Einwohner dar. Im ganzen wird man sagen können, daß Persien heute im Norden Bewohner altaischer Rasse hat, während im Süden das kaukasische Blut der Urbevölkerung kräftig wieder durchgeschlagen ist, von arischer Mischbevölkerung streifenartig durchzogen“ (Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien, 46. Bd. [1916], 199—250).

Afrika.

„Es läßt sich nach dem heutigen Stande der Togosprachforschung mit Bestimmtheit sagen, daß in jeder Togosprache von der Küste bis zum äußersten Norden ein Wort für ein höchstes Wesen existiert... Auch darin herrscht Einstimmigkeit, daß der Gottesname, wenigstens überall da, wo sich seine Etymologie feststellen läßt, über die Erde hinaus nach oben zeigt.“

chinois bouddhiques (art gandhāra), mais qui témoignent d'un développement considérable très intéressant sur le sol chinois.

G. HÜSING cherche à déterminer de trois manières différentes les diverses couches de peuples dans l'Iran. Il rassemble les renseignements historiques, examine la structure et la diffusion des langues, et étudie les faits anthropologiques. Il embrasse aussi dans son travail tous les pays voisins de l'Iran. Un programme pour les recherches futures montre clairement les grandes lacunes de celles qui ont été faites jusqu'ici. Seuls les résultats les plus généraux peuvent être mentionnés. «L'Iran était probablement peuplé à une époque très reculée jusqu'au delà du nordouest par des peuples à peau foncée, dont la couleur dominante tirait fortement sur le vert olive, et à cheveux longs, assez droits et noirs.» Au sud habite un peuple peut être un peu moins ancien, de race noire, avec des cheveux plus courts et plus frisés. «Cette population du littoral semble avoir été considérée à toutes les époques comme fortement simiesque.» «Sur cette population primitive que pour l'ouest de l'Iran nous qualifions le mieux comme élame, s'est superposée depuis le 9^e siècle avant notre ère ou peut être plus tôt, la couche des émigrants ariens.» Contrairement à d'autres savants, l'auteur insiste sur le rôle des Sakes. «Un coup d'œil sur la population du sultanat actuel de Perse, montre que les éléments proprement ariens dans ce pays ont été fortement absorbés. Dans le Fars proprement dit seulement, dans les montagnes du sud, et dans certaines tribus courdes, le sang arien vit encore assez fortement, pour que l'on puisse parler d'une population arienne... Au sud se trouvent à côté des Perses des tribus turques qui représentent la partie la plus cultivée de la population non urbaine. Dans l'ensemble on peut dire que la Perse actuelle a au nord des habitants de race altaïque, tandis qu'au sud le sang caucasien de la population primitive a vigoureusement repris le dessus, traversé de bandes de population mêlés arienne» (Mitt. d. Anthropol. Gesell. in Wien, Bd. 46 [1916], 199—250).

Afrique.

«Dans l'état actuel des recherches sur les langues du Togo, on peut dire avec certitude que chacune de ces langues, depuis la côte jusqu'à l'extrême limite au nord, a un mot pour désigner un Être suprême. Tout le monde admet aussi, que le nom de Dieu, partout du moins où on peut en établir l'étymologie, montre au dessus de la terre vers le ciel.» On peut diviser les plus

Aus den verbreitetsten Namen lassen sich zwei Gruppen bilden. In der ersten besitzen „Sonne“ und „Gott“ den gleichen Stamm, in der zweiten „Himmel“ und „Gott“, dabei unterscheiden sich aber die Worte für „Sonne“ und „Himmel“ von denen, die sich im gewöhnlichen Sprachgebrauch dafür finden. An manchen Orten, besonders im Süden und Südwesten trifft man die beiden Bezeichnungen *Ya* und *Mavu*. Die erstere scheint auf das Ewe-Wort *ya*, Wind, Luft, zurückzugehen, die zweite auf die Silben *nya* und *wu*, mit dem Sinne „an Größe übertreffen“ (E. FUNKE, Arch. f. Anthr., N. F. XV [1916], 161–163).

E. FUNKE untersucht die Stellung der Haussasprache unter den Sprachen Togos (Mitt. d. Sem. Or. Spr., Jahrg. XIX, III. Abt.: Afrikan. Stud., Berlin [1916], 116–128). Für einen beträchtlichen Teil des nördlichen Togo ist Haussa die Kultursprache. Das Haussa verarbeitet gewissermaßen Teile zweier großer Kulturkreise in sich, die des Orients und des Okzidents; von jenem (dem arabischen) empfangt es die Abstrakta, von diesem (dem West-sudanischen) die Konkreta. Auf die innere Verwandtschaft des Haussa mit den Westsudansprachen hatte schon CHRISTALLER hingewiesen. Speziell die verwandtschaftliche Stellung des Haussa zu den Idiomen Togos, die der Hauptsache nach echt sudanisch sind, etwas näher zu kennzeichnen, ist die Aufgabe, zu deren Lösung der Verfasser einiges beizutragen sucht. Im Anschlusse daran weist FUNKE auf einige ethnologische, ebenfalls bemerkenswerte Übereinstimmungen hin. Auf dem Gebiete der Religion und des Aberglaubens scheinen dieselben vor allem hervorzutreten.

MAX BUCHNER publiziert eine Studie über „Die Ambakisten“ in der Zeitschr. für Ethnol., XLVII (1915), 394–403. Es handelt sich hier um unternehmende Neger, die seit dem Eindringen der Portugiesen in das westliche Afrika den Verkehr, besonders den Handelsverkehr, zwischen diesen und der Bevölkerung des einheimischen Binnenlandes vermittelten. Ihre Benennung leitet sich ab von Ambaka, eigentlich Mbak, einem Landstrich in der Provinz Angola, wo sie ursprünglich ihre Heimat hatten. Nach und nach wurde auch von Angehörigen anderer Stämme das in Rede stehende Gewerbe betrieben. Gemeinsam ist allen das Freisein von einem alten Häuptlingsverband und das angenommene Portugiesentum. Beachtenswert ist die Tatsache, daß ein beträchtlicher Teil der Belehrung, die uns in der Afrikaliteratur über Land und Leute geboten wird, auf die Angaben der Ambakisten zurückgeht.

répandus de ses noms en deux groupes. Dans le premier groupe, le mots Soleil et Dieu ont la même racine; dans le second groupe, il en est ainsi des mots Ciel et Dieu, mais les mots employés ici pour Soleil et Ciel se distinguent de ceux employés dans le langage ordinaire. En certains endroits, particulièrement au sud et au sud-ouest, on rencontre les deux expressions *Ya* et *Mavou*. La première semble venir du mot Ewe *ya*, vent, air, la seconde des syllabes *nya* et *wou* qui signifient «l'emporter en grandeur» (E. FUNKE, Arch. f. Anthr., N. F. XV [1916], 161–163).

E. FUNKE étudie la place de la langue Haussa parmi les langues de Togo (Mitt. d. Sem. Or. Spr., Jahrg. XIX, Abt. III: Afrik. Stud., Berlin [1916], 116–128). Pour une partie importante du nord de Togo, le Haussa est la «Kultursprache». Le Haussa contient en lui-même dans une certaine mesure des parties de deux grands cercles de culture, le cercle de l'Orient et celui de l'Occident. Du premier (le cercle arabe), il a reçu les idées abstraites; du second (le cercle du Soudan occidental), les notions concrètes. La parenté interne du Haussa avec les langues du Soudan occidental avait déjà été signalée par CHRISTALLER. Caractériser d'une manière un peu plus précise la parenté du Haussa avec les idiomes de Togo purement soudanais quant à l'essentiel: c'est à la solution de ce problème spécial que l'auteur cherche à apporter quelque contribution. A cette occasion, FUNKE signale quelques concordances ethnologiques également remarquables, qui semblent être les plus frappantes dans le domaine de la religion et de la superstition.

MAX BUCHNER publie une étude sur les Ambakistes dans la Zeitschrift für Ethnol., XLVII (1915), 394–403. Il s'agit ici de nègres entrepreneurs qui depuis l'invasion des Portugais en Afrique occidentale sont les intermédiaires pour les relations, et particulièrement pour les relations commerciales, entre les Portugais et la population indigène à l'intérieur du pays. Leur nom vient d'Ambaka, ou mieux de Mbak qui désigne une bande de terre dans la province d'Angola, qui était primitivement leur patrie. Peu à peu, des nègres appartenant à d'autres tribus exercèrent aussi ce même métier d'entremetteur. Ils ont ceci de commun qu'il n'y a pas parmi eux de tribus avec chef, et qu'ils ont pris la civilisation portugaise. C'est un fait remarquable qu'une partie importante des données que la littérature africaine nous fournit sur le pays et les populations remonte à des renseignements fournis par les Ambakistes.

Amerika.

Über die Zapoteken und Mixes des Staates Oaxaca der Republik Mexiko veröffentlicht W. BAUER-THOMA einige ethnographische Notizen, die er von einer im Jahre 1902 dorthin unternommenen Forschungsreise mit heimgebracht hat (Baeßler-Archiv, V [1915], 75—97). Es ist im ganzen und besonders auch in moralischer Hinsicht ein wenig erfreuliches Bild, das der Verfasser von den Mixes entwirft. Und abschließend stellt er sich die Frage, ob da nicht ein kultureller Rückschritt des Volkes vorliege, „weil ihm eine Assimilation an die es umgebenden Kulturen vermöge seiner eigentümlichen Naturanlage nicht gegeben war.“ „Der Gebirgszapoteke, der unmittelbare Nachbar der Mixes, bildet in vielen Stücken sozusagen den moralischen Antipoden dieser letzteren. Er ist reinlich, nüchtern, arbeitsam und dem kulturellen Fortschritt durchaus nicht abgeneigt. Er ist in jeder Hinsicht entwicklungsfähig und dürfte einmal berufen sein, in dem zweifellos bestehenden Existenzkämpfe der Rassen auf dem neuen Kontinent eine wichtige, wenn auch keine entscheidende Rolle zu spielen.“

Eine Studie aus der Feder H. KUNIKE's beschäftigt sich mit dem Jaguar als einem Symbole des Mondes in der Mythologie des andinen Hochlandes (Leipzig 1915, 24 Seiten). Oft wird der Mond vom Jaguar oder einem ähnlichen Raubtier langsam aufgefressen. Der Heros Viracocha vom Titicaca-See, der den Jaguar an der Kette mit sich führt, dürfte ein altes Mondwesen sein.

Ozeanien.

„Das Hauptereignis bei der vorjährigen Versammlung der British Association for the advancement of science in Australien war die Vorlegung eines fossilen menschlichen Schädels aus Darling Downs, an der Grenze zwischen Neusüdwales und Queensland.“ Er gehört einem sehr primitiven Typus an. Vergleicht man damit die bisher gefundenen menschlichen Reste aus Amerika, besonders aus Kalifornien, so kann man nicht auf ein hohes Alter des Menschen in der Neuen Welt schließen. China dürfte im Alter seiner Besiedelung nicht nur Mexiko und Peru, sondern auch Australien übertreffen (Amer. Anthr., XVII [1915], 708—711).

Die Herstellung von „Muschelperlen“ aus Conus auf der Insel Ponam, und ihre Verwendung im Kunsthandwerk der Admiralitäts-Insulaner hat A. EICHHORN eingehend beschrieben

Amérique.

W. BAUER-THOMA publie sur les Zapotèques et les Mixes de l'Etat Oaxaca dans la république du Mexique quelques notes ethnographiques qu'il a rapportées d'un voyage d'études accompli en 1902 (Baessl. Arch., V [1915], 75—97). Dans son ensemble et particulièrement au point de vue moral, c'est un tableau peu réjouissant que l'auteur trace des Mixes. Et en terminant, l'auteur se pose la question: si on ne se trouve pas ici en présence d'un recul de ce peuple dans la civilisation, «parce qu'une assimilation aux civilisations qui l'entourent n'a pas eu lieu par suite de ses dispositions spéciales». «Les Zapotèques des montagnes, les voisins immédiats des Mixes, sont à beaucoup d'égards, pour ainsi dire l'antipode moral de ces derniers. Ils sont propres, sobres, laborieux et nullement opposés au progrès dans la civilisation. A tous les points de vue, ils sont capables de développement, et ils pourraient être appelés dans la lutte qui sans aucun doute règne dans le Nouveau Continent pour l'existence des races, à jouer un rôle non pas décisif mais important.»

Une étude de H. KUNIKE s'occupe du Jaguar comme symbole de la lune dans la mythologie du plateau des Andes (Leipzig 1915, 24 pages). Souvent la lune est dévorée lentement par un Jaguar ou par un animal de proie semblable. Le héros Viracocha du lac Titicaca, qui conduit un Jaguar à la chaîne, est peut être un ancien être lunaire.

Océanie.

«L'événement le plus important de la réunion de la British Association for the advancement of sciences, tenue l'année dernière en Australie, fut la présentation d'un fossile de crâne humain découvert à Darlings Downs, à la frontière entre New-Southwales et Queensland.» Le crâne appartient à un type primitif très ancien. Si on le compare aux autres restes humains découverts jusqu'ici en Amérique, et particulièrement en Californie, on ne peut pas conclure à une existence très ancienne de l'homme sur le Nouveau Continent. Le peuple de la Chine pourrait être antérieur non seulement à celui du Mexique et du Pérou, mais aussi à celui de l'Australie (Amer. Anthr., XVII [1915], 708—711).

EICHHORN donne une description détaillée, accompagnée de magnifiques illustrations, de la fabrication des perles de coquilles en conus dans l'île de Ponam, et de leur emploi

und in prächtigen Bildern gezeigt (Baessler-Arch., V [1916], 257—283). Die Muschelperle hat „auf keiner Inselgruppe der Südsee eine gleich hochstehende und gleich ausgedehnte Kunstindustrie hervorzurufen vermocht, wie bei den Admiralitäts-Insulanern.“ Halsketten, Ohrgehänge, Armbänder, Schürzen, Lendengürtel, aber auch fast alle wertvolleren Gebrauchsgegenstände sind damit geziert und zeigen häufig sehr gefällige Formen.

A. EICHHORN macht im Baessler-Arch., V [1916], 284—292, auf Rudimente eines Wangenschmuckes aufmerksam, die in ganz Melanesien reichlich auftreten. Das Material EICHHORN's stammt zumeist von den Spinnwebemasken der Neuhebriden und der benachbarten Inselgruppen. Auf den Masken tritt der Wangenschmuck in zwei Formen auf, als flachrunder Knopf und als gekrümmter Hauzahn eines Wildschweines; beide sind oft durch aufgemalte ähnliche Gebilde ersetzt. Der Knopf wird auch an der Unterlippe und an der Stirn angebracht. Nach Eichhorn dürften ähnliche Schmuckstücke im nordwestlichen Amerika und in Mexiko mit denen Melanesiens verwandt sein.

Über den Tanz im Malayischen Archipel bietet G. J. NIEUWENHUIS reiches Material mit analytischen Erläuterungen (Intern. Arch. f. Ethn., XXIII [1916], 183—240). Die Systematik ist im Gesamtgebiet des Tanzes über das sehr unvollkommene Anfangsstadium nicht hinausgekommen, und die ästhetische Seite ist meist stark vernachlässigt, wie der Verfasser zeigt, sowohl aus Mangel an Interesse wie an Verständnis. Die Tänze werden zusammenfassend betrachtet, zuerst insofern sie sich auf die Geschlechter verteilen, dann sind die Gefechtstänze in zwei Gruppen behandelt: Die reinen Gefechtstänze und die Gefechtstänze mit religiösem Moment. Bezüglich der Häufigkeit kommt der Verfasser zu dem Resultat, daß im Malayischen Archipel weitaus die meisten Gefechtstänze (75 %) zur Geisterbeschwörung in direkter oder indirekter Beziehung stehen, und gibt mehrere Gründe an, die darauf hinweisen, daß ursprünglich alle Gefechtstänze gleicher Art waren.

Marinestabsarzt DR. BÖRNSTEIN veröffentlicht in seinen Ethnographischen Beiträgen aus dem Bismarck-Archipel (Baessler-Arch., V [1916], 229—256) eine Aufnahme der Trommelsprache von Mittel-Neumecklenburg, er beschreibt einige Musik-Instrumente und gibt zuletzt Notizen über die Mioko-Leute. Unter den Instrumenten ist die „Maultrommel“ von besonderem Interesse. Die durch Anschlagen erregten Schwingungen ihrer hölzernen Zunge werden auf die

dans l'industrie artistique des habitants des îles de l'Amirauté (Baessler-Arch., V [1916], 257—283). Les perles n'ont «provoqué dans aucun autre groupe d'îles de l'Océan Pacifique une industrie artistique aussi perfectionnée et aussi étendue que dans les îles de l'Amirauté». Colliers, pendants d'oreilles, bracelets, tabliers, ceintures, ainsi que tous les objets usuels de quelque valeur sont ornés avec ces perles et présentent souvent des formes très belles.

Dans le Baessler Arch., V [1916], 284—292, EICHHORN appelle l'attention sur les rudiments d'une parure des joues qui est très répandue dans toute la Mélanésie. Les pièces étudiées par EICHHORN proviennent de masques de toiles d'araignées des Nouvelles Hébrides et des groupes d'îles voisins. La parure des joues se présente dans ces masques sous deux formes; sous la forme d'un bouton bombé, et sous la forme d'une défense de sanglier recourbée; souvent le bouton et la défense sont seulement peints. Le bouton est aussi placé quelquefois sur la lèvre inférieure ou sur le front. D'après EICHHORN des parures semblables en usage dans le nordouest de l'Amérique et au Mexique pourraient être parentes avec celles des Malaisiens.

NIEUWENHUIS présente dans Intern. Arch. f. Ethn., XXIII (1916), 183—240 de riches documents avec explications analytiques sur la danse dans l'Archipel malais. Dans tout le domaine de la danse, la systématisation n'a pas encore dépassé le stade très imparfait du début, et, comme le montre l'auteur, le côté esthétique est le plus souvent très négligé, soit par manque d'intérêt, soit par manque d'intelligence. Les danses sont considérées dans leur ensemble tout d'abord en tant qu'elles se divisent d'après les sexes, ensuite les danses guerrières sont traitées en deux groupes: les pures danses guerrières, et les danses guerrières avec élément religieux. Relativement à la fréquence, l'auteur aboutit à ce résultat que de beaucoup le plus grand nombre de ces danses se rattachent directement ou indirectement à des conjurations d'esprits, et donne plusieurs arguments qui montrent que primitivement toutes les danses guerrières étaient de cette sorte.

Le médecin major de la Marine Dr. BÖRNSTEIN publie dans ses Contributions ethnographiques le fruit de ses recherches dans l'Archipel Bismarck (Baessler-Arch., V [1916], 229—256) un enregistrement de la voix de tambour de Mittel-Neumecklenburg, il décrit quelques instruments de musique, et donne en dernier lieu des renseignements sur les gens Mioko. Parmi les instruments de musique; le tambour-bouche est particulièrement intéressant. Les vibrations pro-

obere Zahnreihe übertragen, und die Mundhöhle bildet den Resonator. Die Zunge macht wie in der Zungenpfeife erzwungene Schwingungen, aber je nach der Stellung des Mundes von wechselnder Tonhöhe. Im letzten Teil bespricht der Verfasser Schmuck, Mythen und Gesänge und teilt auch seine, allerdings unsicheren Erfahrungen über die Männerbünde mit.

In der *Rivista di Antropologia XX* (volume giubilare in onore di GIUSEPPE SERGI), 1—12, publiziert O. SCHLAGINHAUFEN über „l'indice cefalico in alcuni gruppi umani della costa settentrionale della Nuova Guinea.“ Für die Untersuchungen, welche teils an Lebenden, teils an Schädeln vorgenommen wurden, kommen, von West nach Ost gerechnet, vornehmlich folgende Gebiete bzw. Orte in Betracht: Humboldt-Bai, Leitere, Arup, Paup, Jakumul und Ulau. Die bemerkenswerten Ergebnisse faßt der Autor in folgenden Worten zusammen: „1. Die Unterschiede im Breitenindex laufen nicht parallel mit den Unterschieden des größeren Teiles der übrigen untersuchten Eigentümlichkeiten. Zwischen den Gruppen von Arup und Jakumul, welche im allgemeinen recht weit voneinander abstehen, ist in bezug auf den Breitenindex die größere Verwandtschaft zu verzeichnen. 2. Der Breitenindex nimmt zu in der Richtung von Ost nach West. Jakumul bildet eine stark dolichocephale, Leitere eine ausgeprägt mesozephal Gruppe, mitten zwischen ihnen vergrößern Paup und Arup die Abweichung bis zu einem gewissen Grade. 3. Die Zunahme des Index von Ost nach West ist keine kontinuierliche. In der östlichen Hälfte ist die Zunahme eine rapidere als in der westlichen. 4. Eine auffällige Zunahme des Index von etwa zwei Einheiten muß konstatiert werden für die Gegend von Jakumul ostwärts bis zum Gebiete von Paup. Für eine genaue Klärung der gewonnenen Resultate ist der Zeitpunkt noch nicht gekommen. Am einfachsten ist wohl die Annahme, daß die westlichen Teile der Nordküste von Neu-Guinea seit langer Zeit vor allem unter malayischem und südasiatischem Einfluß gestanden haben, und daß dieser sich bis nahe ans Zentrum der melanesischen Dolichocephalie geltend gemacht hat. Doch sind wir heutzutage über breite Landstriche der Nordküste in anthropologischer Hinsicht noch viel zu wenig unterrichtet, um feststellen zu können, inwieweit die tatsächlichen Ergebnisse, z. B. an der westlichen Hälfte der Nordküste, die aufgestellte Hypothese bestätigen.“

duites par le frapement de sa langue de bois se transmettent sur la rangée de dents supérieure, et la cavité bucale forme le résonateur. La langue produit des vibrations comme dans le tuyau d'orgue à languette, mais de hauteur variante suivant la position de la bouche. Dans la dernière partie, l'auteur parle d'objets de parure, de mythes, de chants, et communique ses observations, incertaines d'ailleurs, sur les associations d'hommes.

Dans la *Rivista di Antropologia XX* (volume giubilare in onore di GIUSEPPE SERGI), 1—12, O. SCHLAGINHAUFEN publie une étude sur «l'indice cefalico in alcuni gruppi umani della costa settentrionale della Nuova Guinea». Les enquêtes qui ont porté, soit sur des sujets vivants, soit sur des crânes de squelettes, ont été faites en allant de l'ouest à l'est principalement dans les régions, ou dans les endroits suivants: baie de Humboldt, Leitere, Arup, Paup, Jakumul et Ulau. L'auteur résume aussi les résultats importants de ses recherches: «1° Les différences dans l'index de largeur du crâne ne sont pas parallèles à la plus grande partie des autres différences qui ont été constatées. Entre les groupes d'Arup et de Jakumul, qui d'une manière générale diffèrent beaucoup, existe la plus grande proximité relativement à l'index de longueur. 2° L'index de largeur augmente en allant de l'est à l'ouest. Jakumul constitue un groupe fortement dolichocéphale, celui de Leitere est très nettement mésocéphale, et entre les deux précédents la variation va en augmentant jusqu'à un certain degré dans les groupes de Paup et d'Arup. 3° L'accroissement de l'index n'est pas continu de l'est vers l'ouest. Dans la moitié orientale l'accroissement est plus rapide que dans la moitié occidentale. 4° Un accroissement frappant de l'index d'environ deux unités, doit être signalé pour la région de Jakumul et à l'est jusqu'au territoire de Paup. Le moment n'est pas encore venu pour une explication précise des résultats acquis. L'hypothèse la plus simple est que la partie occidentale de la côte septentrionale de la nouvelle Guinée est restée depuis longtemps surtout sous l'influence malaise et de l'Asie méridionale, et que cette influence s'est exercée presque jusqu'au centre de la dolichocéphalie mélanésienne. Cependant nous connaissons encore trop peu des territoires étendus de la côte septentrionale au point de vue anthropologique, pour pouvoir constater à quel point les faits, par exemple à la moitié occidentale de la côte septentrionale, confirment l'hypothèse proposée.»

Bibliographie.

K. Beth. *Religion und Magie bei den Naturvölkern.* Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. XII+238 SS. Leipzig-Berlin 1914. B. G. TEUBNER.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift beabsichtigt, zur Lösung einer doppelten Aufgabe beizutragen. Einerseits untersucht er näher das Verhältnis von Magie und Religion bei den Naturvölkern, andererseits legt er einen neuen Versuch vor, die Fundamentalfrage der Religionswissenschaft (die Frage nach der Entstehung der Religion) zu lösen, und zwar im präanimistischen Sinne.

Bei den bisherigen Hauptvertretern des Präanimismus (FRAZER, KING, MARETT, PREUSS usw.) findet der Autor nicht nur den Mangel der klaren Scheidung zwischen Magie und Religion, sondern vor allem auch die Herleitung der letzteren aus der ersteren beanstandbar. Um dieses zu zeigen, hebt er die wesentlichen Unterschiede hervor, welche magische und religiöse Verfassung und Betätigung von einander trennen. Die Unterschiede sind so scharf, daß an ein Hervorgehen des einen aus dem anderen nicht gedacht werden kann. In dem einen Falle ein ausgeprägt egozentrisch-trotziges Erstreben (bzw. Erzwingen), in dem anderen ein altruistischemütiges Sichunterwerfen und Um-Erbarmung-suchen. Wenn sich auch zu den Ausführungen dieses Teiles im einzelnen noch verschiedenes bemerken ließe, so sehen wir doch im ganzen genommen in der Herausarbeitung und Hervorkehrung des genannten Gegensatzes das Hauptverdienst der ganzen Arbeit.

Anders steht die Sache in bezug auf den zweiten Punkt. Die Wege, die der Autor dort einschlägt, finden wir, um nicht schon mehr zu sagen, jedenfalls seltsam. Nach dem Verfasser kommt es für die Religion zunächst keineswegs auf die Erkenntnis von Göttern, göttlichen Wesen an, sondern diese (die Religion) wird in erster Linie durch die „psychische Disposition“, die „seelische Haltung“, das „Gefühl“ bestimmt. Und dieses (religiöse) Gefühl richtete sich zuerst auf jene übersinnliche, mystische (neutrische) Kraft, wie der Verfasser sie beispielsweise noch heute mehr oder weniger im *mana* der Melanesier, im *wakonda* der Sioux, im *mulungu* der Ost-Bantu, im *tjurunga* der Australier usw. verkörpert findet. „Das Gefühl der Beschränktheit und Begrenztheit alles Endlichen, des Individuums und der Gesellschaft, . . .“ (S. 224) ist der Grund, warum der Mensch nach einem Gegenwert suchte, den er in der „übersinnlichen Kraft“ statuierte. Die Vorstellungen von persönlichen Göttern (von einem Hochgott) sind das Produkt späterer Entwicklung, erst wenn die Vorstellung von „der übersinnlichen Kraft“ sich zu solchen „verdichtet“, treten sie auf.

Die psychologische und mehr noch die kulturhistorische Unhaltbarkeit dieser Aufstellungen darzutun, scheint uns nicht besonders schwer zu sein. Es ist zwar „hochmodern“, den „Verstand“ beiseite zu setzen, d. h. die Betätigung des menschlichen Intellektes auszuschalten, wenn es sich um die Frage nach der ersten Entstehung der Religion bzw. des Gott- oder Götterglaubens handelt. Aber im vorliegenden Falle, bei BETH, verstehen wir das nicht recht, da er selber ausdrücklich bemerkt (S. 98), daß der „Trieb zur Ursachenforschung“ nicht der Magie sein Dasein verdanke. Wir fragen, wenn er (der „Trieb zur Ursachenforschung“) prämagisch (und präreligiös), und wenn gewiß mit seiner besonderen Beihilfe der Mensch sich auch seine erste materielle und geistige Kultur geschaffen hat, warum soll er dann beim Entstehen des so bedeutungsvollen Kulturphänomens der Religion keine Rolle gespielt haben? So wenig der Urmensch auch nur einfache Handwerkzeuge ohne „Verstand“ zu schaffen imstande war, ebensowenig entstand ohne des letzteren erste und vorzügliche Mithilfe eine Religion. BETH also tut recht, wenn er den „Trieb zur Ursachenforschung“ der Magie, mit anderen Worten das profane Kausalitätsbewußtsein dem magischen vorausgehen läßt, denn nicht nur die begriffliche Analyse der Kausalitätsidee, sondern auch die kulturhistorischen Tatsachen sprechen durchaus für diese Auffassung. Ganz zu unrecht aber läßt BETH bei Behandlung der Frage nach den Anfängen der Religion den Kausalitätstrieb unberücksichtigt.

Daß BETH's Standpunkt in kulturhistorischer Hinsicht sicherlich ebensowenig haltbar ist, zeigen wir nun. BETH unterläßt nicht ganz, auch von den Gott- und Göttergestalten der Naturvölker zu reden. Aus dem nachfolgendem Satze werden seine diesbezüglichen Anschauungen besonders gut ersichtlich: „Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß aus dieser Idee (der übersinnlichen Macht) bei fortgesetztem Personifizierungsprozeß hier und da der Gedanke des einen höchsten Gottes sich gebildet hat, den wir gleichwohl in einer früher gar nicht geahnten Verbreitung finden“ (S. 228). Daß BETH über die früher nicht geahnten, jetzt aber in ihrer weiten Verbreitung erkannten Hochgötter so leichten Herzens hinwegschreitet, darin liegt der Grundfehler seiner Studie. Dem Kulturhistoriker muß ein solches Verfahren wie ein Unding vorkommen. Es steht doch ausgesprochenermaßen die Frage nach den ersten Anfängen der Religion in Diskussion. Was kann da selbstverständlicher erscheinen, als daß man zu diesem Zwecke vor allem Umschau hält bei den ethnologisch (historisch) ältesten Völkern. Nun zählen aber die Völker Indonesiens bzw. Polynesiens, bei denen die *mana*-Vorstellung in typischer Form auftritt, bekanntermaßen zu den jüngsten der ganzen Südsee, bilden die letzte von sieben bzw. acht Kulturstufen. Ziemlich das Gleiche gilt von den übrigen Völkern, deren *wakonda*, *manitu* usw. BETH behandelt; in keinem einzigen Falle handelt es sich da um ein wirkliches „Urvolk“. Dem allen gegenüber glauben wir mit vollem Rechte die Frage erheben zu dürfen: Warum schweigt sich BETH so vollständig aus über die Pygmäenvölker und die Südost-Australier, die nach vergleichender ethnologischer Forschung ganz ohne Zweifel zu den ältesten der Menschheit gehören und dabei allerdings recht bestimmt ausgeprägte Vorstellungen von Hochgöttern aufweisen? Daß Unkenntnis des Tatbestandes der Grund hierfür nicht sein kann, zeigt die im übrigen hinreichend hervortretende Kenntnis der Hauptwerke A. LANG's und P. W. SCHMIDT's. Der Präanimismus, wie die letztgenannten Autoren ihn vertreten, erscheint uns ungleich besser begründet als derjenige BETH's, und zwar aus keinem anderen Grunde als dem, daß er die kulturhistorischen Tatsachen auf seiner Seite hat.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Wely Bey Boland. *Praktisches Lehrbuch zum Gebrauch im Selbstunterricht und an Lehranstalten.* Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage, mit Schlüssel. Erste und zweite Auflage. Stuttgart 1916. Verlag von WILHELM VIOLET. XII + 180 + 72* SS. (Schlüssel 84 SS.). Preis samt Schlüssel Mk. 6.50 und 2.80.

Unter der großen Menge von Hilfsmitteln für das praktische Studium des Osmanisch-Türkischen, wie solche in der jüngsten Zeit aus leicht begreiflichen Gründen allerorten auf dem Büchermarkte feilgeboten werden, sind bedauerlicherweise nur einige wenige zu finden, die wirklich ernst zu nehmen und mit gutem Gewissen zu empfehlen sind. In die Gattung dieser leider an den Fingern einer Hand abzuzählenden guten und brauchbaren Sprachbücher aller Art, die das Erlernen des gewiß nicht gerade leichten Osmanisch-Türkischen ermöglichen oder seine Kenntnis vertiefen sollen, gehört ganz entschieden der vor mir liegende Leitfaden, der Herrn WELY BEY BOLAND, Lehrer des Türkischen am Orientalischen Seminar in Berlin, zum Verfasser hat, Herrn Geheimrat Professor Dr. EDUARD SACHAU gewidmet ist, und was Methode und Reichhaltigkeit betrifft, seinem Schöpfer bereits nach kurzem Bestande gewiß nur Ehre macht. Ich bin sogar vollkommen überzeugt, daß gerade dieses Handbuch, wenn es in folgenden Auflagen den praktischen Bedürfnissen, denen es dienen will, noch mehr angepaßt und dabei in der einen oder anderen noch zu erwähnenden Hinsicht weiter ausgebaut und ausgefeilt sein wird, in absehbarer Zeit sich immer mehr Freunde erwerben und der guten Sache noch viel ersprießlichere Dienste leisten wird, als es nach meinen Erfahrungen schon jetzt in der Hand eines guten Lehrers zu vermitteln vermag.

WELY BEY BOLAND bringt in diesem praktischen türkischen Lehrbuche wohl so ziemlich alles, was man in dergleichen Spezialschriften zu finden wünscht — Grammatik, Übungen zum Übersetzen aus dem Türkischen ins Deutsche und umgekehrt, Gespräche, Vokabularien — alles nach wohlgedachter und bewährter Methode und in solcher Fülle, daß man staunen muß, wie eine so erschöpfende Behandlung jener großen *copia verborum*, die eine über die Anfangs-

gründe weit hinausgehende Bekanntschaft mit dem Türkischen zu gewährleisten vermag, auf 180 Seiten Raum finden konnte. Dabei ist dem Lernenden überall Gelegenheit gegeben, das von ihm Gelesene und Übersetzte zu überprüfen, indem das gesamte türkische Sprachmaterial in arabischer Schrift und auch in Transkription gebracht wird und der Schlüssel es extra noch verdeutscht. Der Referent könnte es bei solchen durchaus nicht übertriebenen Worten der Anerkennung bewenden lassen, wenn ihm als Lehrer die leicht mögliche Steigerung der Brauchbarkeit des Buches und dessen Zuverlässigkeit nicht ganz besonders am Herzen läge, und so möchte er sich doch erlauben, einigen Vorschlägen, die sich ihm beim Unterrichte nach dem in Rede stehenden Sprachbuche aufgedrängt haben, gleich hier Raum zu geben, in der Hoffnung, daß deren tunlichste Berücksichtigung dem Werke nur zum weiteren Vorteil gereichen werde.

Vor allem möchte ich durch das ganze Buch hindurch das Verhältnis des Türkischen zum Arabischen und Persischen etwas schärfer ins Auge gefaßt wissen. Wer türkisch wirklich gründlich lernen will, muß doch unbedingt wissen, welche Elemente in dem türkisch-persisch-arabischen Gemische, das uns eben im Osmanisch-Türkischen vorliegt, persisch und welche arabisch sind und so sollten auch hier, so wie dies in anderen guten türkischen Lehrbüchern¹ der Fall ist, die nicht türkischen Vokabeln durch vorgesetztes a. bzw. p. als arabisch bzw. persisch kenntlich gemacht werden. Ebenso sollte in der Umschrift die Bezeichnung persischer und arabischer Längen nicht bloß sporadisch, sondern konsequent überall auf das genaueste durchgeführt werden². Auch wäre der Betonung des Türkischen, da sie doch nicht immer ganz gleichgültig ist, wenigstens in besonderen, abweichenden Fällen eine etwas erhöhte Aufmerksamkeit zu schenken. Es handelt sich ja hier und dort oft um Dinge, die dem Türken von Haus aus natürlich mehr oder weniger selbstverständlich scheinen, dem Deutschen aber nicht oft genug eingeschränkt werden können.

Bevor ich einige konkrete Beispiele für solche und ähnliche Desiderata anführe, möchte ich die Einleitung, die sich mit der Lehre von der Schrift und der Aussprache befaßt, in einigen Punkten einer kleinen Umarbeitung für wert halten, und zwar insbesondere in folgendem: S. 1, Z. 6 und 7 kann *elif* am Anfange eines Wortes doch auch *e*, *u* oder *y* gelesen werden, vgl. die Tabelle auf S. 9, wo aber *ü* und *y* fehlen. — Z. 10 ist es nicht richtig, daß *elif* mit *medd* am Anfange eines Wortes immer gleich gedehntem *ā* ist, da dies doch nur bei arabischen und persischen Elementen zutrifft, während *elif* mit *medd* am Anfange eines türkischen Wortes kurzes *a* andeutet, zum Unterschiede von *elif* ohne *medd* am Anfange von türkischen Wörtern = *e*, wenn nicht *je* oder *waw* daneben stehen oder wenigstens gesetzt werden können. — Z. 14: Das *sal* (*z*) kommt nicht bloß in arabischen, sondern auch in persischen Elementen vor, z. B.: p. *güzer-gjäh* „Passage“ u. dgl. — S. 4, Z. 4 und 3 v. u. möchte ich doch lieber *ssād* resp. *dād* schreiben. — S. 5 u. würden sich wohl teilweise leichtere Sätze zur Übertragung in die türkische Schrift noch besser empfehlen. — S. 6, 3. Absatz wären vielleicht doch auch einige wenige Ausnahmen zu erwähnen, wie z. B.: *alēw* „Flamme“, das, obwohl nicht arabisch, im Anlaute auch mit *ain* geschrieben vorkommt; ebendort Mitte wäre beim *kaf* (*q*) besser einfach anzugeben, daß es dumpfe Vokale (*a*, *y*, *o*, *u*) verlangt, ebenso weiter unten beim *he*, daß dieses helle Selbstlaute (*e*, *i*, *ö*, *ü*) will. — S. 8 u. stimmen die Beispiele *irmik* „Gries“ und *irade* „der Befehl“ nicht zur Regel, denn da steht doch jedesmal *i* im Anlaute, während die Regel nur *o* (*ü*) erwähnt. — S. 11, Z. 3 vermisste ich bei der Umschrift des *je* einerseits *e*, andererseits aber auch *ü* und *u*. — Z. 7 wäre bei dem Satze: „Es ist jedoch nicht nötig, daß jeder Selbstlaut geschrieben wird“ wohl zu bedenken, ob er in so allgemeiner Fassung nicht zu Mißverständnissen führen kann. Man kann ja z. B. t. *süd* „Milch“ füglich doch nicht ohne *waw* schreiben und andererseits müssen lange Vokale in arabischen und persischen Elementen unter obligatorischer Aufrechterhaltung der einheimischen Orthographie voll geschrieben, d. h. durch die

¹ So in dem leider schon etwas veralteten Handbuch des Osmanisch-Türkischen von ADOLF WAHRMUND, in der Türkischen Konversations-Grammatik von HENRY JEHLITSCHKA (vgl. des Referenten Besprechung in WZKM., 1899, S. 265 ff.), in der Kleinen türkischen Grammatik von KARL WIED (HARTLEBEN), in dem unvollständig gebliebenen Türkischen Übungsbuch von LEOPOLD PEKOTSCH. — Vgl. im folgenden auch die Anzeige zu NÉMETH's Türkischer Grammatik.

² Näheres hierüber in des Referenten „Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische. Eine philologische Studie“, in den S.-B. d. Kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Bd. CXLII, Wien 1900.

entsprechenden Halbvokale zum Ausdruck gebracht werden; ebendort lies a. *ghuráb* „Sonnenuntergang“ statt *ghrub*. NB.: Bezüglich der Umschreibung von *i*, *ü*, *y*, *u* in Suffixen bloß durch *i* (= *i* und *ü*) und *y* (*y* und *u*) möchte ich meinen, daß es praktischer wäre, statt *i* dort, wo es nach der angegebenen Regel wie *ü* gesprochen werden muß, lieber gleich *ü* zu schreiben, ebenso statt *y*, wenn es wie *u* klingen soll, besser gleich *u*, also (S. 13 o.) *borusú* „sein Rohr“ statt *borusy* und *köprüsü* „seine Brücke“ statt *köprüsi*, wie es dort statt *köprüsy* nach dem Vorangehenden eigentlich wohl heißen sollte. — S. 14, Z. 7 l. *un* (*ün*) statt *un*. — Z. 9 und 10 ist die Regel: „In persischen Wörtern wird خوا stets wie *ho* gelesen, z. B.: خواجه *hoğa* „der Lehrer“ nicht richtig, denn dieses خوا wird doch regelrecht immer *hā* (und nicht *ho*) gelesen, z. B. sagt man p. *hāher* „Schwester“, p. *hāb* „Schlaf“, p. *hānendē* „Sänger“ u. dgl. (mit *a* und nicht *hoher*, *hob*, *honende* mit *o*) und nur ausnahmsweise wird es in p. خواجه im türkischen Gebrauche wie *ho* gesprochen (im Persischen aber *hāğā*, welches Wort im Türkischen also Aussprache und Bedeutung geändert hat). — S. 15, Mitte, l. a. *essejjid* „der Herr, Gebieter“ mit zwei *j* statt *es sejjid* mit einem *j*. NB.: Weiter unten finde ich hier a. *el-qorān* „der Koran“ und a. *el-kelām* „das Wort“ als *el qorān* und *el kelām*, also mit Längezeichen auf dem *a*, aber einige Zeilen darüber in a. *ed-dīn* „die Religion“, wo das *i* genau so lang ist wie das *a* in *qorān* und *kelām*, dieses *i* ohne Längezeichen, indem dort *ed dīn* steht.

Was nun weiter das eigentliche Lehr- und Lesebuch anbelangt (S. 15—180), so habe ich im allgemeinen gegen die Wahl des Sprachstoffes, den WELY BEY BOLAND in 24 Lernstücken auf Übungen, Übersetzungsaufgaben, Gespräche und Lesestücke zu verteilen verstanden hat, nicht nur nichts einzuwenden, sondern es gebührt dem Herrn Verfasser, wie bereits eingangs bemerkt worden ist, gerade hierfür unser besonderer Dank. Einige wenige Fälle ausgenommen, betreffen meine Bemerkungen also auch hier wieder hauptsächlich bloß die Umschrift, insbesondere die Bezeichnung der Längen in arabischen und persischen Elementen, wie z. B. gleich folgende Stichproben zeigen: S. 16 o. würde ich lieber *hāne-lér*, *kerīme-lér*, *bir ejl wālidē* umschreiben, als einfach *haneler*, *kerimeler*, *bir ejl walide*, ebendort in der „Umschrift“, Z. 3 wohl besser *hāngi* als *hangy*, in der nächsten Zeile steht *yhtyar*, aber S. 17, Mitte, *ihtijar*. — S. 17 möchte ich das „Hilfszeitwort“ doch lieber vierfach vokalisiert als *dir*, *dyr*, *dūr*, *dur* angeben und in den Beispielen den Ton auf der Endsilbe des vorhergehenden Wortes ersichtlich machen, also lieber *bu bir kitābdyr*, *al haywān-dyr*, *gūzēl čoğūq buradā-dyr* schreiben. — S. 18: In der „Umschrift“ wären zu empfehlen: Z. 2 *ḡesār-dur* statt *ḡesūr-dyr* (hier hat auch der Herr Verfasser ein Längezeichen auf dem langen *u*, daneben aber steht a. *maḥdūm*, das doch ein ebenso langes *u* enthält, wie das in a. *ḡesār* ist, so als einfach *maḥdum* ohne Längezeichen statt *maḥdūm*), Z. 3 *būjūk-dūr* statt *būjūkdir*, Z. 6 *soūq-dur* statt *soūqdyr*, Z. 7 (zweimal) *kūčūk-dūr* statt *kūčūkdir* und *būjūk-dūr* statt *būjūkdir* (ebenso Z. 8). — S. 19 l. lieber *nāsył-dyr* (oder *našyl-dyr*) statt *našldyr*, dann *qūš-dur* statt *qušdyr* und unten im dritten Lernstück lieber *m*, *im*, *ym*, *üm*, *um* statt einfach *m*, *im*, *ym*, wie auch zu den folgenden Suffixen noch die Vokalisierungen mit *ü* und *u* zu ergänzen wären. — S. 20 u. wäre die Regel wohl etwas anders zu fassen, denn es heißt ursprünglich doch a. *ism* „Name“, a. *qysm* „Teil“, a. *waqt* „Zeit“ und erst im Türkischen *isim*, *qysım*, *waqyt*. — S. 27 wäre die vierfache Bezeichnung mit *i*, *y*, *ü* und *u* (statt bloß mit *i* und *y*) auch bei der Fragepartikel durchzuführen (in dem Beispiel hat der Herr Verfasser hier den Ton bezeichnet, indem es *peder ḡastā-mydyr* heißt), ebenso in den Suffixen des Genetivs und des Akkusativs, cf. S. 28, also *iñ*, *yñ*, *üñ*, *uñ* statt *iñ yñ*, resp. *niñ*, *nyñ*, *nüñ* *nuñ* statt *niñ*, *nyñ* usw., natürlich auch S. 29, Mitte, *qapunüñ* statt *qapunyñ*, *qapujü* statt *qapuyj*, *şujün* statt *şujyñ*, *qapumüz* statt *qapumyz* usw., hier und sonst in allen analogen Fällen. NB.: Einigemal hat der Herr Verfasser selber bereits so, wie ich vorschlage, z. B. S. 45 u. *ḡörsün* „er soll sehen“ und *ḡörsünlér* „sie sollen sehen“, wiewohl er als Endungen bloß *sin*, *syn* und *sinler*, *synlar* angibt; S. 47 o. heißt es *ḡördüm* „ich habe gesehen“, dann *ḡördün*, *ḡördü*, *ḡördük*, *ḡördüler* (also mit *ü* in der „Endung“, nicht, wie man nach sonstigen Transkriptionen erwarten sollte, *ḡördim*, *ḡördiñ*, *ḡördi*, *ḡördik*, *ḡördiler*, aber doch auch hier wieder *ḡördüniz* statt *ḡördünüz*), hingegen unten wieder *ḡörmüşim* usw. mit *ü* in dem bloß als *miş*, *myş* angegebenen Suffix, aber mit *i* statt *ü* in der Endung. Vgl. hiezu auch z. B. S. 82 unter 3b zwar *ḡünlük* „Tagesdauer“ mit *ü* im Suffix, das nur als *lyq*, *lik* angegeben wird, aber unter 3c *jüzlük* „Hunderter“ statt *jüzlük* (analog *ḡünlük*), ebenso S. 83 *jüklü* „beladen“, *köillü* „aus einem Dorfe (Bauer)“,

obwohl bloß *li*, *ly* erwähnt werden, oder S. 87 in der „Umschrift“, Z. 5 zwar *jüzümü*, aber Z. 9 v. u. *döndürir*, dann Z. 7 v. u. zwar *örtüsü*, aber Z. 6 v. u. wieder *göürsüniz*, oder S. 96, Z. 4 v. u. *kömürü*, aber S. 98, Z. 11 v. u. wieder *kömürü* u. dgl.

Die Hauptsache, auch für den vorliegenden Bericht, ist das reichhaltige „Wörterverzeichnis“ zu den Übungen usw., das auf S. 180 mit frischer Paginierung von S. 1*—61* folgt und das, nebenbei bemerkt, gleich dem Schlüssel für sich allein gebunden oder geheftet und nicht mit dem Lehrbuch in einen und denselben Band vereinigt, wohl um vieles leichter zu benützen wäre. Die bezüglich der arabisch-persischen Elemente schon oben ausgesprochenen Wünsche wiederholend — hier kommt insbesondere die Bezeichnung ihrer Herkunft durch a. bzw. p. in Betracht, so daß ich z. B. S. 1 lieber p. *bāghčē* „Garten“, a. *we* und p. *hānē* „Haus“, p. *pedēr* „Vater“, a. *wālidē* „Mutter“, a. *maḥdūm* „Sohn“, p. *ḥastā* „krank“, a. (t.) *'amuḡa* „Onkel“, p. *šeh(i)r* „Stadt“ usw. setzen würde statt einfach *baghčē*, *we*, *hane*, *peder*, *wallde*, *maḥdum*, *ḥasta*, *'amuḡa*, *šehir* usw., wobei natürlich auch alle Bedeutungsänderungen solcher Fremdlinge namhaft gemacht werden sollten, wie hier bei *bāghčē*, *maḥdūm*, *ḥastā* — will ich mich auf einige dringend notwendige Berichtigungsvorschläge beschränken, und zwar: S. 1*, Kol. 2 *kūčūk* „klein“ schreibt sich *کوچک* (das Wort ist aus dem Persischen entlehnt) und nicht *کوچوک*; 1. besser a. *ḥaywādn* „Tier“ als *ḥaiwan*, wie es sich überhaupt empfehlen würde, *ay* zu schreiben statt *ai* oder *az*, ebenso *ej* statt *ei* oder *ei* und *oj*, *ōj* statt *oi*, *ōi*. — S. 2*, Kol. 1 l. a. *kejf* „befinden“ (a. = wie?) statt *kjef*, a. *šük(i)r* „Dank“ statt *šükür* „danke“, dann schreibe *یکار* „ledig“ (eig. persisch) statt *یکار*. — Kol. 2 l. a. *fewqa-l-ādē* „außerordentlich“ statt *fewq-el-ādē* und a. *mūkeddēr* „traurig“ (Part. pass. der 2. Form), mit einem *k* und zwei *d*, statt *mūkkeder* mit zwei *k* und einem *d* (so noch einigemal). — S. 3*, Kol. 1 gehört der Absatz oben bis 4. „Lernstück“ hinunter nach *mutbah* „Küche“ (eig. a. *maḥbāḥ*). — Kol. 2 schreibe besser *توک* „Haar“ statt *توی* und *قارداش* „Geschwister“ statt *قرداش*. — S. 4*, Kol. 1 l. a. *mu'ledil* „gemäßigt“ statt *mū'tedil*, dann a. (l.) *quwwetl* „stark, kräftig“ mit zwei *w* und mit *i* statt *quwetly* mit einem *w* und *y*, ferner *ḥawlār* „bellt“ statt *ḥaular*, endlich a. *muḥārebē* „Krieg“ statt *moḥarebe* (NB.: das arabische Präfix *mu-* möchte ich immer nur als *mu-* oder *mū-*, nie als *mo-* oder *mō-* transkribieren) und *getirir* „bringt“ statt *gitirir*. — Kol. 2 l. a. *zekl* (oder *zekijj* „klug“ statt *zekki*, dann a. (t.) *tehlikel* „gefährlich“ mit *h* statt *tehlikel* mit *h*. — S. 5*, Kol. 1 l. *čajyr* „Wiese“ mit *y* statt *čajir* mit *i*. — Kol. 2 l. besser a. *kjanūn-y ewwēl* „Dezember“ mit *y* statt *kjanun-i ewwel* (NB.: Izafet-i ist nach der Vokalharmonie durch *i* oder *y*, nie durch *ū* oder *u* wiederzugeben), dann a. *ba'zy* „einige“ statt *bazi*. — S. 7*, Kol. 1 l. a. *sikkē* „Münze“ mit *i* statt *sykkje*, dann (p.) *čejrēk* „viertel“ statt *čerek*, ferner *ḥükūmēt* „Regierung“ mit *ū* statt *ḥükūmet* mit *ū* statt *ū* nach armeno-türkischer Aussprache. — Kol. 2 schreibe besser *ترکجه* ohne *و* (nach a. *ترک*), als *تورکجه* mit *و* und a. *kird* „Miete“ *کرا* (ohne *ای*) statt *کیرا* (mit *ای* — hier und auch sonst noch einigemal). — S. 8*, Kol. 1 l. a. (t.) *aqdemḡe* „früher“ ohne — auf dem *ا* statt *آدمجه*, was ganz unarabisch wäre (*aqdēm* ist doch arabischer Komparativ von *qdm*, wie *ekbēr* „größer“ von *kbr*), und a. *lākin* „aber“ statt *laikin*. — Kol. 2 l. *ynanmāq* „glauben“ mit *y* statt *inanmaq* mit *i*, dann a. *الله* „Gott“ ohne — auf dem *ا* statt *الله* und besser a. *ḥormēt* „Achtung“ als *ḥürmet*, endlich streiche das in Klammer stehende *قادر* als ganz unrichtig, da das a. *قدر* *qadār* seine Orthographie doch nicht ändern darf. — S. 9*, Kol. 1 l. genauer a. *tāmm* „genau“ als *tam*. — Kol. 2 l. besser p. *qahramān* „Held“ statt *qahreman* und jedenfalls *bal* „Honig“, weil türkisch, ohne Längenzeichen, also nicht *bāl*, was doch arabisch = „Sinn“ wäre. — S. 10*, Kol. 2 l. besser *jelqowān* „der große Zeiger“ als *jelqoghan*, dann l. a. *qaṭār* „Zug“ mit einem *t* statt *qaṭtar* mit zwei *t*. — S. 11*, Kol. 1 l. a. *āilē* „Familie“ statt *aille*. — Kol. 2 l. a. *muzýrr* „schädlich“ (Part. act. der 4. Form) statt *muzurr*, dann p. *taḥtā* „Brett“ statt *tahta*. — S. 12*, Kol. 1 l. a. *tezjīn* „das Verziern“ (Inf. der 2. Form von *zjn*) statt *tezīn*, dann *edebijjāt* „Literatur“, wie alle Nisben mit zwei *j* statt *edebijat* mit einem *j*, ferner verbessere *ilā āhirihi* „und so weiter“, wie das arabische *إلى آخره* richtig zu lesen ist (nicht = *il-āhire*) und lies besser mit Umstellung a. *mektēb-i i'dādī* „Gymnasium“ statt *i'dadi mektebi* (ebenso gleich darauf lieber a. *mektēb-i sultānt* als *sultāni mektebi*). — Kol. 2 l. ebenso besser a. *mektēb-i šanāji* „Industrieschule“ statt *šenāi mektebi*, dann a.-p. *hejkeltrāš* „Bildhauer“ statt *hēkjeltraš* und wieder besser mit Umstellung a. *mektēb-i ḥarbije* „Kriegsschule“, ebenso *mektēbi-i bahrtijē* „Marineschule“ und *mektēb-i ḥuqāq* „Rechtsschule“ statt *ḥarbije mektebi*, *bahrije mektebi* und *ḥuquq mektebi*. — S. 13*, Kol. 1 l. besser *šoḥrā*

„später“ als *šōra*. — Kol. 2 fehlt bei *el iši* „Handarbeit“ das türkische *ال ايشي*, dann lies wohl besser *čorab šiši* „Stricknadel“ *چوراب شیشی* (s. Samy Bey, s. v. *شیش* diesen Ausdruck = „aiguille à tricoter“) statt *uzun demir* (= „langes Eisen“). — S. 14*, Kol. 1 l. p. (a.) *der-i se'ādēt* „Konstantinopel“ (wörtlich „Pforte der Glückseligkeit“, also persische Genetivverbindung) statt *der-sa'adet*. — S. 16*, Kol. 1 l. a. *müste'ğir* „Mieter“ statt *müstëğir*. — S. 19*, Kol. 1 l. (p.-t.) *čerčtweli* „umrahmt“ *چرچوله* (aus p. *چارچوبه* „Vierholz“). — S. 20*, Kol. 1 l. a. *teraqqi* „Fortschritt“ (Inf. der 5. Form von *rqj*) mit einem *r* und zwei *q* (ebenso in der folgenden Zeile) statt *terreqi* mit zwei *r* und einem *q*, ferner a. *dükkjān* „Laden“ mit zwei *k* statt *dükjan* mit einem *k*. — S. 21*, Kol. 2 l. *ğyhāt* „Gesundheit“ mit zwei *h* (Wurzel *šhh*) statt *syhat* mit einem *h* und wieder *muzýrr*, wie S. 11*, Kol. 2, statt *muzur* (hier mit einem *r*), auch l. *šabahlāyn* „morgens“ statt *šabahlēin*. — S. 23*, Kol. 1 ist *jumurtaly jemék* wohl doch eigentlich eine „Eier enthaltende Speise“, nicht just „Eierspeise“. — Kol. 2 l. *čuqur* „tief“ ohne Längenzeichen (weil türkisch) statt *čuqūr* (eig. ausgehöhlt). — S. 25*, Kol. 1 l. *zibil* statt *زبيل* und *o(gh)ramāq* „vorbeikommen“ („nachfragen“) statt *uramaq*. — S. 26*, Kol. 2 l. *gūğ hāl ilé* „mit großer Schwierigkeit“ statt *gūč hāl ile*, dann a. *ittifāq etmek* „sich vertragen“ (besser „sich vereinbaren“) statt *itifaq etmek*. — S. 27*, Kol. 2 l. besser *čjnemek* „kauen“ statt *činemek*, dann *gōjūs* „Brust“ statt *gōgs* und *ba(gh)yršāq* „Gedärme“ statt *bāršaq*. — S. 28*, Kol. 1 l. *baš* satt *bas*, dann a. *tešekkūl* eher = „das sich formieren“, als „das sich zusammensetzen“. — S. 29*, Kol. 1 l. (a.) *māwī* „blau“, statt *māji* (denn *māji* ist eher a. *مائي* = „wässerig“). — S. 30*, Kol. 2 l. p. *reng* statt *renk* und *bir taqým elbisé* „ein kompletter Anzug“ mit vorge-setztem *bir*. — S. 32*, Kol. 2 l. a. *müdda't-i šahšt* „Privatkläger“ mit *a*, wie in der folgenden Zeile. — S. 33*, Kol. 1 l. *ğerrāhlyq* „Chirurgie“ von a. *ğerrāh* (mit zwei *r*) = „Wundarzt“ statt *ğerahlyq* mit einem *r*. — Kol. 2 l. *oraqğy* „Mäher“ mit *o* statt *uraqğy* mit *u* (v. Samy Bey, s. v.) und *qaššāb* „Fleischer“ mit *ā*, ebenso wie Kol. 1 bereits *baqqāl* „Krämer“ mit *ā* geschrieben worden ist. — S. 34*, Kol. 1 l. a. *šanājl* „Gewerbe“ statt *šenai'i*, dann a. *mū'es-sesé* „Gründung, Institut“ statt *mū'esse*. — S. 35*, Kol. 1 l. bei *bu šyradā* besser „unterdessen“, als „in diesem Augenblick“, dann besser *ağ* „hungrig“ *آج* mit *ğ* *آج* als *ač* *آج* mit *č* *آج* und *byldyrğyn* „Wachtel“ (mit *y*) statt *bildirğyn* (mit *i*). — S. 37*, Kol. 1 l. p. *nerkis* „Narzisse“ statt *nerkes* und p. *šebbōj* „Girofle“ statt *šaboī*. — S. 38*, Kol. 1 l. a. *tešādāf* (5. Form Inf., daher *u* vor dem letzten Radikal) statt *tešadyf* und unten vorletzte Zeile ist nicht *jalyñ qafa* als „der Kahlkopf“ anzugeben, sondern zu trennen: *jalyñ* „nackt“ *يالن* — (a.) *qafā* „Schädel“ *قفا* (v. S. 136, Z. 2 u. 3, wo es heißt *قفا تويسن يالن* = „unser haarloser, nackter Schädel“, NB.: „Kahl“ ist *تازلاق tazlaq*). — Kol. 2 l. a. *mürsel iléjh* „der Empfänger (Adressat)“ statt *mürsel ilēh* und weiter unten *mürsīl* „der Absender“ mit *i* (Part. activi der 4. Form) statt *mürsél* mit *é*, was = „der Abgesandte“ wäre. — S. 40*, Kol. 1 l. a. *maḥāll-i istinād* „Stützpunkt“ *محل استناد* statt *maḥalli-i istinadi* *محل استنادی* (vorne im Texte S. 150, Z. 3, steht freilich so, doch ist das *ی* Pron.-Suff. der 3. Person S., auf den Genetiv *بالتارك* bezogen). — S. 41*, Kol. 1 l. besser *sūwéjš* „Suez“ als *sueš*. — Kol. 2 l. a. *re'is* „Präsident“ statt *reis*. — S. 42*, Kol. 1 l. a. *te'es-sūf* „das Bedauern“ (Inf. der 5. Form) mit zwei *s* und einem *f* statt *te'esūff* mit einem *s* und zwei *f* und a. *tewāzū* „Unterwürfigkeit“ (mit *ū*, weil Inf. der 6. Form) statt *tewazy* mit *y*. — S. 43*, Kol. 1 l. a. *nezth* „feinsinnig“ (Wurzel *nzh*) statt *nezje*. — Kol. 2 l. *taqā'ūd* „Pension“ statt *taqa'ūd*. — S. 44*, Kol. 1 l. a. *ūmr* „Geschäfte“ statt *omur*. — Kol. 2 l. p. *sūwārī* „Kavallerie“ statt *sūari*. — S. 45*, Kol. 1 l. besser a. *quwwé-i bahrijje* „Seemacht“ als *bahrije quweti* und a. *ta'ltm* „Übung“ statt *ta'lym* (NB.: langes arabisches *ī* bleibt fast immer *ī*, selten *y*). — Kol. 2 l. a. *ğüz(ü)* „Teil“ *جزؤ* (Form *فعل*) statt *ğüz'ü* *جزوء*. — S. 46* Kol. 1 eig. *rum-éli* statt *rumili*, dann l. a. *muḥāšaré* „Belagerung“ statt *moḥašere* und a. *dew(i)r* „Periode“ statt *dewir*. — Kol. 2 l. *qāšym-paša* statt *qasim-paša* und a. *mūdāfī* „Verteidiger“ statt *mūdāfy*. — S. 47, Kol. 1 l. a. *fejezān* „Überschwemmung“ statt *fēizān* (hier auch beim V. ein *ā*). — Kol. 2 l. a. *ḥandāq* „Graben“ statt *hendeq* (wie man wohl spricht und was in Klammer zu bemerken wäre), dann a. *müstahk(j)ēm* „befestigt“ statt *müstahgjem*, ferner a. (t.) *müte-šarryflyq* „Regierungsbezirk“ mit zwei *r* statt *mütešaryflyq* mit einem *r* und a. *qarjé* „Städtchen“ statt *qarije*. — S. 48, Kol. 1 l. a. *ğew(i)z* „Nuß“ statt *ğewizi* „Nußwäldchen“ *جوزی* und *qyzyl-ğyq* „Korallenkirsche“ resp. „Kornelkirsche“ (wie es richtig heißen soll) statt *qyzilğyghy* „Korallenkirschenwald“ *قیزلجفی*, denn das *ی* am Ende ist in keinem der beiden Fälle (im zweiten, also einem türkischen Worte überhaupt unmöglich) das persische Suffix *-i*, sondern Pron.-Suff. der

3. Person S., da es in der betreffenden Textstelle S. 174, Z. 8, woher die fraglichen Ausdrücke stammen, doch einfach heißt: بکوز جویری قیزلنی مشهوردر, zu deutsch: „die Nüsse, die Kornelkirschen von Beikos sind berühmt“, dann 1. a. *mekkē-i mükkerremē* „Mekka“ mit zwei *r* und einem *k* statt *mekke-i mükkereme* mit zwei *k* und einem *r* (Part. pass. der 2. Form) und a. *medīnē-i münewwerē* „Medina“ mit zwei *w* statt *medine-i münewere* mit einem *w*, ferner a. *quds-i šerif* „Jerusalem“ (mit *İsafet-i*) statt *qudus šerif* und a. *muteşarîf* „Regierungspräsident“ mit zwei *r* statt *muteşarîf*. — Kol. 2 1. a. *mensüğât* „Gewebe“ statt *meñsüğât* „Weberei“ (im Schlüssel S. 79, 3. Absatz, Z. 5 richtig „Seidengewebe“), dann a. *mü'essiss* „Gründer“ (Part. act. der 2. Form) statt *mö'esses*, ferner a. *haqq* „Recht“ statt *haq* und a. *ğewr* „Unrecht“ statt *gor*. — S. 49, Kol. 1 1. a. *hyrs* „Ehrgeiz“ statt „Ehre“ (diese ist *'yrz* عرض, nicht حرص nun auch im Schlüssel zu verbessern S. 80), dann lies a. *naḥwét* „Stolz“ نخوت (v. Samy Bey, s. v.) statt *nuḥuwwet* (so falsch wohl im Anklang an a. *uhuwwet* „Bruderschaft“) und *qardās* „Bruder“ قارداش statt قاردمش. — S. 50, Kol. 1 1. p. *külbe* (vulg. *qulubē*) „Hütte“, v. Samy Bey, s. v., statt *qulūbe*. — Kol. 2 1. p. *ebr-i hilekjārī* „Wolke der Hinterlistigkeit“ mit *i* statt *ebr-ū* (was = „Wolke und“ wäre), dann *semā-j-y* statt *semaī*, ferner *münewwēr* „beleuchtet“ mit zwei *w* statt *münower* mit einem *w*, weiters heißt es richtig p. *rehbēr-i nigjāh* „der Führer (Wegweiser) des Blickes“ (Genetivverbindung) und nicht *rehber nigjah* „den Blick richtend“ und a. *bāb-y waḥdēt* statt *waḥded* (auf *d*), sowie a.-p. *ömr-i humājūn* „das kaiserliche Leben“ statt *ömr-ū-humajūn* (ist *İsafet-i*, übrigens gegen die Regel S. 12 u.). — S. 51, Kol. 1 1. „klein“ *küçük* کوچک statt *küçük* كوچوك. — Kol. 2 1. „noch“ *henüz* (henöz) und nicht *henüz*. — S. 53, Kol. 1 1. „verzweifelt“ *me'jās* statt „traurig“ *mējus*, dann „kühl“ *serin* statt *serīn* (ist doch türkisch). — S. 54, Kol. 1 1. besser *qurşun qalēm* „Bleistift“ statt *qurşun qalemi*. — S. 55, Kol. 2 1. *dejnék* „Stock“ statt *dēnek* und eher میزان هوا *mizān-i hawā* „Barometer“ als میزان هوا *mizan-ül-hawa* (zu teilen *mizān-ü-l-hawā*). — S. 56, Kol. 2 1. p. بادم „Mandel“ *badēm* statt بادوم. — S. 58, Kol. 1 1. a. *hariğijjē* statt *hariğvje*, dann a. *'ilm* statt *'ylm*. — Kol. 2 1. a. *ressām* „Maler“ statt *resam*. — S. 59, Kol. 1 1. *hūs-n-i* statt *hušn-i* und wieder کرا statt کیرا, ebenso کراجی statt کیراجی, ferner انشا آتی statt انشا آتی, ferner *dewlēt-i 'alijjē* „Türkei“ statt *dewlēt-i a'lije*. — Kol. 2 1. wieder *mükeddēr* statt *mükkeder*. — S. 60, Kol. 1 1. a. *jéwmen* „täglich“ statt *jöwmen* und a. *šiddēt* „Heftigkeit“ statt *šidet*. — Kol. 2 1. wieder *muzýrr* statt *muzyr*. — S. 61, Kol. 2 1. wie S. 60, Kol. 1 a. *šiddet* mit zwei *d*.

NB.: Die im Vorstehenden notierten corrigenda, deren Liste auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, wären natürlich auch für die Textstücke (Übungen, Lesestücke und Gespräche) zu beachten. In diesen kommt ab und zu wohl auch noch ein Versehen hinzu, z. B. S. 49, Z. 1 1. *haḫd* „Fehler“ mit einem *ḫ*, nicht *haḫḫa* oder S. 50, Z. 4 1. *qadār* statt *aqdar* (Druckfehler) oder S. 55, Z. 4 1. *rüzgjārý* statt *rüzgjary* oder S. 60 in der „Umschrift“, 1. Z. 1. *uzún* „lang“ statt *ozun* u. dgl.

Selbstverständlich wäre in diesem Sinne auch der Schlüssel zu revidieren, z. B. S. 5, in der „Umschrift“ Z. 1 1. *maḫdüm* statt *maḫdüm* (hier *ū*) und vorl. Z. *mürekkeb* mit zwei *k* oder S. 21 in der 8. Übung, Z. 8 nicht „lange“, sondern „früher“ (= اقدمه); S. 49, Z. 10 v. u. besser „Kinde“ statt „Sohne“, Z. 5 v. u. 1. *haqqymý* statt *haqymy*; S. 50, Z. 12 v. u. 1. *me'ārif nazāret-i* „Unterrichtsministerium“, nicht *mo'arîf* (ist doch innerer Plural von معرفة, nicht Part. act. der 3. Form), Z. 6 v. u. 1. a. *müğrim* „Verbrecher“, nicht *müğrüm* (Part. act. der 4. Form); S. 51, Z. 1 1. قلعه „Festung“ (Dativ), nicht قلعه *qala'je*; S. 56, Übung 18, vorl. Z. nicht „die Aufgaben erklärten“, sondern „vortragen“; S. 62, Note 1. متوفا *müteweffā* statt متوفى *mutewefa* u. dgl.

Univ.-Prof. Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Taeschner Franz. *Moderne türkische Texte.* Zwei Skizzen von AHMED HIKMET, umschrieben und mit Glossar versehen. (Unter Zugrundelegung eines Glossars von DR. THEODOR MENZEL.) Straßburg, Verlag von KARL J. TRÜBNER, 1916 (= TRÜBNER'S Bibliothek, Nr. 3). X + 53 SS. (außer 7 SS. Originaltext). Preis geh. Mk. 1·50, in Leinw. geb. Mk. 2.—.

An und für sich ist die Idee, durch Veranstaltung eigener ad hoc eingerichteter Textausgaben die modernste schöne Literatur der Türken den Deutschen zugänglich zu machen,

jedenfalls nur mit großer Freude zu begrüßen und insbesondere sind Textstücke, wie die für das vorliegende Heft ausgewählten sind, gewiß darnach angetan, dem im Studium des Türkischen bereits Fortgeschrittenen manch neue Anregung zu geben. Doch glaube ich — aufrichtig gestanden — nicht, daß die hier angewandten Mittel das vorgesteckte Ziel erreichen und so weiter beibehalten werden können. Vor allem anderen kann ich mir nicht vorstellen, wie jemand, der ohne Umschrift einen türkischen Text in Originalschrift nicht zu lesen imstande ist, solcher Lektüre schon gewachsen sein dürfte, denn um diese Skizzen AHMED HIKMET's „Die erste Brautschauerin“ und „Der Weintraubenhändler“ wirklich verstehen und mit Nutzen lesen zu können, muß man nicht nur über die Anfangsgründe des Türkischen bereits ziemlich weit hinausgekommen sein, sondern unbedingt auch mehrmals oberflächliche Vorkenntnisse aus dem Arabischen und Persischen besitzen, und beides läßt sich doch nur erringen, wenn man das Erlernen der arabischen Schrift, das übrigens keine Hexerei ist, nicht gescheut hat. Meiner Ansicht nach gehören Sprache und Schrift zusammen und lassen sich nicht trennen, ja meinen Erfahrungen nach kann von einem Erlernen des Türkischen erst dann die Rede sein, wenn dem Lernenden als Stütze für das dabei bekanntlich ziemlich stark in Anspruch genommene Gedächtnis auch das geschriebene Wort, das Wortbild in Originalschrift, als das zuverlässigste mnemotechnische Hilfsmittel zu Gebote steht. Daneben ist aber eine gute, dem Charakter des Türkischen entsprechende Umschrift, welche gleichzeitig die Aussprache und auch die Rechtschreibung speziell der hinsichtlich dieser letzteren bekanntlich unantastbaren arabischen und persischen Lehnwörter angibt, nicht zu verachten. Denn eine solche bietet einerseits die wünschenswerte Kontrolle für die Richtigkeit des in Originalschrift Gelesenen und ist anderseits z. B. in Glossaren ein billiger Ersatz für den teuren Druck mit arabischen Typen. Beiläufig gesagt, ist und bleibt die Transkriptionsmethode des toten Altmeisters des Studiums der islamitischen Sprachen, meines unvergeßlichen Lehrers ADOLF WAHRMUND, in jeder Beziehung vorbildlich und sollten an der WAHRMUND'schen Umschrift alle festhalten, welche türkische Texte in Transkription veröffentlichen wollen.

Auf Grund des oben Gesagten kann ich mich mit der von dem Herrn Herausgeber benutzten Art, das Türkische zu umschreiben, nicht einverstanden erklären, denn wenn die Aussprache auch richtig bezeichnet wird, so vermißt man doch wieder gewisse Dinge, die durchaus nicht nebensächlich sind, wie z. B. Betonung, die Andeutung arabisch-persischer Längen und einiges andere. Dabei wirkt es entschieden störend, daß das türkische Wortmateriale nach dem deutschen Alphabete geordnet worden ist, so zwar, daß z. B. selbst der vokalische Anlaut je nach der Art des wortanlautenden Vokales unter dem betreffenden Vokale des deutschen Alphabetes erscheint.

Über all diese Dinge könnte man *ceteris paribus* hinweggehen, wenn nicht auch sonst Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten zu beanstanden wären, die man in einer derartigen Textausgabe nicht für möglich halten würde. So wird z. B. im Glossar S. 13 *adam* „Mensch“, das ja doch bekanntlich ein semitisch-arabisches Wort ist, als persisch angegeben und dafür das türkische *syra* „Reihe“ als arabisch! Daneben wären so manche Bedeutungsangaben knapper zu fassen bzw. richtig zu stellen, z. B. bei *alel-adschele* (a.) „in Eile, eilig“ — füge hinzu „vorderhand (adverbiell)“; bei *biz-zat* (a.) „persönlich“ — füge hinzu „(adverbiell)“; bei *dschan* „Seele, Leben“ fehlt ein „(p.)“, bei *dük'an* „Laden“ ein „(a.)“ (auch wäre *dükkân* mit zwei *k* zu schreiben!); *k'ar* (nur in Zusammensetzungen) ist nicht = „tuend“ und ist nicht Präsensstamm von *kerden* „machen, tun“, sondern ein Ableitungssuffix, das bloß mit der Wurzel von *kerden* ursprünglich identisch ist (der Präsensstamm heißt doch *kun*); *mendâne* ist nicht eine „pers. Adverbialendung“, sondern besteht aus *mend*, einem Adjektiva bildenden persischen Ableitungssuffix, z. B. *hişşâ-mând* „teil-haftig“ und *-âne* ist eine persische Endung, die Adjektiva bildet z. B. *peder-âne* „väterlich“ von *peder* „Vater“; *myzrak* „Lanze, Speer“ ist nicht türkisch, sondern arabisch = *mizrak*; *öltscherdschesine* heißt nicht „auf die Weise, wie man mißt“, sondern „als ob sie messen würden“; bei *pembe* „hellrosa“ fehlt die Angabe „(p.)“ und „Baumwolle“; das persische *perest* heißt nicht „Verehrer“, sondern ist Präsensstamm von *perestîden* „verehere“ und kommt nur in Compositis im Sinne von „(etwas) verehere“ vor; *vâri* (p.) heißt nicht „gleichwie, ähnlich“, ist also nicht ein selbständig vorkommendes Wort, sondern hat nur in Zusammensetzungen, an zweiter Stelle gebräuchlich, den Sinn von „— gleich, — ähnlich“ (an der betreffenden Stelle „lanzenähnlich“ u. dgl.). Eine Menge von Bedeutungsangaben

sind nicht ganz einwandfrei, z. B.: *hajret* (a.) „Begeisterung, Ärger (statt richtig „Verblüffung, Verlegenheit), *hakaret* (a.) „Beleidigung“ (statt richtig „Verächtlichkeit“), *hejbet* (a.) „Miene“ (statt richtig „ehrfurcht gebietendes Aussehen“, bei Samy Bey etwas genauer „air majestueux et imposant“), *idšhâb* (a.) „Notwendigkeit“ (statt richtig „etwas nach sich ziehen als notwendig“), *istikbâl* (a.) „Glück“, (statt richtig „Zukunft“, während „Glück“ = *ikbâl*, also 4. Form ist) u. dgl. Aus solchen Stichproben geht wohl hervor, daß dieses Heft „Moderne türkische Texte“ das Studium des Türkischen in nicht gerade hervorragender Weise fördern dürfte.

Univ.-Prof. Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Németh, Dr. J. Türkische Grammatik. Sammlung GÖSCHEN, Nr. 771. Berlin und Leipzig, G. J. GÖSCHEN'sche Verlagshandlung, G. m. b. H., 1916. Preis in Leinwand gebunden 90 Pfennig.

Dem Bedürfnis nach Bekanntschaft mit dem Türkischen sucht auch die Sammlung GÖSCHEN nachzukommen. Das vor mir liegende Bändchen, das sich nur mit der Grammatik des Osmanisch-Türkischen als solcher befaßt, hat Herrn Dr. J. NÉMETH, a. o. Professor für türkische Philologie an der Universität Budapest, zum Verfasser und bildet jedenfalls eine wertvolle Bereicherung der bekannten „Bibliothek zur Sprachwissenschaft“ aus der Sammlung GÖSCHEN. So klein aber das Büchlein auch ist, hat es doch vollen Anspruch darauf, als wissenschaftliches Miniatur-Kompendium zu gelten, aus dem jedermann die Bauart des Osmanisch-Türkischen besser kennen lernen kann, als aus manch anderem umfangreicheren und kostspieligeren Handbuche. Auf nur 126 Kleinoktav-Seiten behandelt der Verfasser in der Einleitung die verwandtschaftlichen Beziehungen des Osmanisch-Türkischen zu anderen turko-tatarischen Sprachen und Dialekten und gibt dann eine ungemein sorgfältig gearbeitete Übersicht über die gesamte Laut- und Formenlehre sowie über das Wichtigste aus der Syntax, alles in gedrängter Darstellung, ohne die strengste Wissenschaftlichkeit je aus den Augen zu verlieren. Ein großer Vorzug dieses winzigen Vademekums ist darin gelegen, daß der Herr Verfasser, so wie es ein wirklich ernstes Studium des Osmanisch-Türkischen verlangt, auch schon in der Grammatik selber dem arabischen und persischen Elemente jene Aufmerksamkeit schenkt, die den Fremdlingen innerhalb des Osmanisch-Türkischen oft auch in grammatischer Beziehung gezollt werden muß¹. So verwendet denn der Herr Verfasser auch die größte Sorgfalt auf die Kenntlichmachung der arabischen und persischen Eindringlinge sowie auf die Aussprachebezeichnung überhaupt, insbesondere auf die Andeutung der arabischen und persischen Längen, über deren fallweise oder gelegentliche Verkürzung in der Aussprache, aber nicht in der Schrift, er sich an verschiedenen Stellen, z. B. § 21, S. 20, in durchaus zutreffender Weise äußert.

Nur zu einigen wenigen Stellen habe ich mir bei der Lektüre dieser kleinen konzisen türkischen Sprachlehre Notizen gemacht, die bei einer Neuauflage Berücksichtigung finden könnten. So wäre z. B. die Regel in § 34, S. 26, etwas anders zu fassen, da ja die betreffenden arabischen und persischen Elemente von Haus aus auf Doppelkonsonanz auslauten und diese erst im Munde der Türken gesprengt wird, also zunächst a. *akl* „Verstand“, a. *ism* „Name“, a. *kysm* „Teil“, p. *šehr* „Stadt“, a. *vakt* „Zeit“ und dann erst im Türkischen *akyl*, *isim*, *kysym*, *šehir*, *vakyt*. Ebendort fehlt in § 35 Medde bei *adam* und *adamlar*. — S. 28, § 37, Z. 2 l. dieser statt dies. — S. 30 möchte ich vor *şişe* „Flasche“ doch lieber ein p. setzen, ebenso S. 34, § 43, vor *kürre* „Kugel“ und *erz* „Erde“ je ein a. — S. 36, § 46, wäre auf die Bedeutung von p. *bây* „Garten“ im Türkischen = „Weinberg“ zu verweisen. — S. 39, oben, möchte ich die Ableitungssilben *-iş*, *-üş* usw. in *seviş* „Liebe“ (eig. „das Lieben“) zu *sev-mek* „lieben“ doch lieber beim Verbum behandelt sehen. — S. 41 (§ 54, ml. 5) l. *büs-bütün* „gänzlich“ statt *büz-bütün*. — S. 42, Mitte l. *ölümzül* „gefährlich“ statt *ölümzil*. — S. 47, § 65, wäre zu erwähnen, daß in *hadid mizâğ* „jähzornig“ ein aus arabischen Elementen gebildetes persisches Kompositum, hingegen in *nâdir ül istimâl* „selten gebraucht“ eine echt arabische Art von Genetivverbindung vorliegt (ebenso im folgenden Beispiele). — S. 49, § 73, ist *kaç sefer* „wievielmals“ als nicht

¹ Näheres in des Referenten „Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische“, vgl. oben S. 1103, Anm. 2.

der Schriftsprache angehörig zu bezeichnen. — S. 51, § 78, wäre auf den Unterschied von *kend-i* und *kend-isi* hinzuweisen und *öz* nur als dialektisches Äquivalent von *kend(i)* anzugeben. — S. 56, § 94 u. könnte auch noch *nerede* „wo?“ (mit Vokalharmonie aus *ne ara da*) Erwähnung finden. — S. 57, § 96, wäre zu bemerken, das solche Bildungen auf *âne* auch adjektivisch gebraucht werden und auch von Adjektiven her gebildet werden, wie *'âgiz-âne* u. dgl. — S. 58, § 97, heißt *gün aşury* wohl doch nicht „übermorgen“ (dieses ist *jaryn dejil obir gün* oder einfach *obir gün*), sondern mit Samy-Bey, s. v. *gün* (= *iki gün-de bir*) „une fois chaque deux jours“. — S. 60, Mitte, unter *sonra* ist mir zum erstenmal die für Deutsche ungewöhnliche Ausdrucksweise „Participii Perfectum“, wo wir umgekehrt „Participium Perfecti“ sagen, aufgefallen. Die beim Verbum sich mehrenden analogen Fälle, z. B. § 111 „Praesens Indicativi“ usw. oder § 123 „Aoristos Indicativi“ und „Participii Imperfectum“ oder § 131 (wie oben) „Participii Perfectum“ (statt Indicativus Präsens, Indicativus Aoristi, Participium Imperfecti) sollten in einer Neuauflage dem in deutsch abgefaßten Grammatiken üblichen Sprachgebrauche angepaßt werden. — S. 62, sub 2 fehlt die meinem Dafürhalten nach beste Übersetzung von „vor fünf Tagen“, nämlich *bundan beş gün evvel*. — S. 63, § 5, liegt in *ind* nicht ein arabisches Substantivum — „Seite, Raum zur Seite“, sondern dieselbe arabische Präposition vor, die S. 65 als *ynd* „neben“ erwähnt wird. — S. 64 und 65, § 103 wäre das Abnormale in *alejhimde* „gegen mich“ und in *lehimde* „für mich“ zu erläutern, nachdem a. *alejhi* im Arabischen = „gegen ihn“ und a. *lehü* im Arabischen = „für ihn“ im Türkischen ohne Berücksichtigung des Pron.-Suff. der 3. Person S. g. m. einfach als contra und pro genommen und mit den türkischen Pronominalsuffixen bekleidet werden¹. — S. 71, § 116, wäre zu untersuchen, ob die Formen *isêjdim* usw. in dem angegebenen Sinne als gut Türkisch gelten dürfen. — S. 96, unter 3) wäre das mit *jazmak* „schreiben“ nicht identisch sein sollende *jazmak*, das zur Umschreibung unseres „beinahe“ dient, näher zu erklären. — S. 105 u. Z. 5 v. u. l. (auf was?) statt (was?). — S. 110, § 195, bleibt im Persischen das attributive Adjektiv doch im Singular stehen. — S. 116 ist die Weglassung des *i* bei *kemâl* wohl ursprünglich nicht zu empfehlen; ebendort unter 3 muß eigentlich gesprochen werden *gül-rû* und *mâh-rû*, d. i. „rosen-“ resp. „mondgesichtig“ und nicht *gül-i rû* und *mâh-i rû* („Rosengesicht“, „Mondgesicht“), da ja doch Adjektiva vorliegen (persische Komposita), während *gül-i rû* eig. doch = „die Rose des Gesichtes“ und *mâh-i rû* = „der Mond des Gesichtes“ bedeuten. NB.: In *gül-i rû* und *mâh-i rû* ist das *i* eben bloßer Gleitvokal, also *gül-i-rû* = *gül-rû* und *mâh-i-rû* = *mâh-rû*. — S. 120, § 211, möchte ich nicht sagen, daß die Formen auf *-arak* und *yp* (beide in gleicher Weise) die Gleichzeitigkeit der Handlung ausdrücken (letzteres wenigstens doch nicht immer gleich dem Grundium auf *-arak*).

Univ.-Prof. Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Németh, Dr. J. Türkisches Lesebuch mit Glossar. (Volksdichtung und moderne Literatur.) Sammlung GÖSCHEN, Nr. 775. Berlin und Leipzig, G. J. GÖSCHEN'sche Verlagsbuchhandlung, G. m. b. H., 1916. Preis in Leinwand gebunden 90 Pfennig.

Gleich niedlich und wohlfeil ist auch diese kleine türkische Chrestomathie, die der Verfasser der eben vorhin besprochenen neuen türkischen Grammatik für die Sammlung GÖSCHEN zusammengestellt hat. Das Bändchen erscheint auf den ersten Blick recht praktisch eingerichtet und ist es auch, wenn man von dem erwarteten Hauptzweck, Autodidakten das Lesen türkischer Texte zu lehren, absieht. Es enthält zwar leider nur in arabischer Originalschrift abgedruckten Lesestoff genug und dazu auch ein im großen und ganzen zumeist ganz gut brauchbares Spezialwörterbüchlein, auf 60 bzw. 46 Seiten, aber die Art der gewählten Sprachproben, ein mit Sachkenntnis kompiliertes Kunterbunt von veraltetem, modernem und modernstem Sprachstoff sowohl niedrigen als auch höheren und höchsten Stiles, läßt auch dieses Büchlein als nicht unwillkommene Bereicherung der GÖSCHEN'schen „Bibliothek zur Sprachwissenschaft“ erscheinen, ja es dürfte sich sogar für Vorlesungszwecke ganz gut eignen, wenn es darauf ankommt, dem

¹ Vgl. des Referenten „Der Einfluß des Arabischen und Persischen auf das Türkische“, S. 66 unten und S. 67 oben.

Was nun die Lesestücke selbst betrifft, so bringt NÉMETH zuerst 150 türkische Sprichwörter (nach Vámbéry) — da sollte z. B. das in Nr. 23 = *الايبلن قوبوه اينمز* vorkommende *ايبلن* (= *ايله*) wohl erklärt werden (fehlt im Glossar, steht aber in der Grammatik bei *ilê*, S. 58, Mitte, ohne Beispiel), ebenso S. 10 in Nr. 135 das *وار*, das hier „Besitz, Vermögen“ bedeutet (im Glossar bloß *وار* „es gibt“, mit Verweis auf § 191 der Grammatik, wo aber von dem Nomen *وار* nicht die Rede ist). Als zweiten Teil der „Volksdichtung“ reproduziert der Herausgeber vierzehn Schwänke des HODSCHA NASREDDIN, und zwar nach KÜNÖS, Naszreddin hodsa tréfi, Budapest 1899, in dem den Sprachforscher besonders interessierenden sogenannten *qaba-türkçe*, dem „grobe“ Türkisch — da wäre S. 15, Z. 2 nach *او فويكر* wohl ein *ديش* einzufügen. Warum übrigens NÉMETH dort, wo er die Ausgabe von KÜNÖS zitiert, den Zusatz „Mit viel Kritik zu benutzen“ hat, ist mir nicht recht begreiflich: wenn das ein Tadel für KÜNÖS sein soll, den dieser übrigens nicht verdient, fragt man sich, warum dann NÉMETH Texte, die seiner Ansicht nach „mit viel Kritik zu benutzen“ sind, dennoch reproduziert. Das gleiche P. S. hat der Herausgeber auch bei der Quellenangabe zum dritten Stücke, das der osmanisch-türkischen Volksdichtungssammlung von KÜNÖS entnommen ist und das ich vorhin wegen der von NÉMETH gegebenen Orthographie erwähnt habe, jedoch mit dem Unterschiede, daß es jetzt bloß „Mit Kritik zu benutzen“ heißt, was als Tadel wieder nicht zutrifft. Daran reiht sich ein Stück aus einem *Karagöz*-Spiele, wieder aus einer Ausgabe von KÜNÖS, aber trotzdem ohne die auffällig gewesene Bemerkung „Mit Kritik zu benutzen“. Als erstes poetisches Stück aus der Volksdichtung findet man den hübschen Dialog zwischen einem Turkomanenmädchen und dem Gegenstand ihrer Liebe (Nr. 5, *türkmen kyzy*) und einige Volkslieder, wieder aus der Sammlung von KÜNÖS. — Der zweite Teil der Chrestomathie betrifft die moderne Literatur. Da finden wir zunächst eine Szene aus dem Drama „*Âkif bej*“ von KEMÂL, dann als Muster für erzählende Prosa zwei sehr gut ausgewählte Proben („Tante Nakijje“ von AHMED HIKMET und „Jugenderinnerung“ von

EKREM BEJ), ferner auch noch einiges Poetisches von ŠINĀSĪ, EKREM, 'ABD-UL-HAQQ HĀMĪD, TEWFĪQ FIKRĒT und MEHMED EMİN.

Alle diese Texte sind lesenswert, aber, wie schon angedeutet, ohne Transkription, Übersetzung und Erklärungen für das Selbststudium kaum zu gebrauchen, könnten es aber sehr leicht sein, wenn — etwa in der nächsten Auflage — außer dem im folgenden noch zu besprechenden, schon jetzt nur zu lobenden Glossar auch noch (wenigstens zu einigen Stücken) die von mir vermißten Beigaben beigelegt wären.

Das Glossar zu den Texten, mit etlichen Verweisen auf die Grammatik, zeichnet sich ebenso wie diese letztere dadurch aus, daß die arabischen und persischen Elemente als solche überall kenntlich gemacht und die langen Silben in denselben durchaus als solche bezeichnet worden sind. Das Wortmaterial der Lesestücke ist jedenfalls sehr genau verzettelt worden und dürfte das Glossar den Leser bei der Lektüre dieses Büchleins nur ganz ausnahmsweise im Stiche lassen. Die deutschen Bedeutungen sind zumeist sehr gut gewählt und mit Rücksicht auf die betreffenden Stellen in den Texten, wo sie vorkommen, zutreffend. Ich habe nur Weniges dazu zu bemerken: S. 61, Kol. 2, a. اجزا hat auch im Türkischen Pluralbedeutung, also lieber „Drogen, Medikamente“, als (Singular) „Präparat, Mittel“. — اختيار möchte ich im Sinne von „alt“ nicht als a. angeben. — S. 62, Kol. 1, zu a. آخر „Ende“ (eigentlich „der Letzte“) wäre noch die Textstelle S. 50, Z. 5 v. u. einer Kritik zu unterziehen: dort heißt es nämlich (a.) الآخر العمر, sollte aber doch richtig الى آخر العمر „bis ans Lebensende“ heißen. — A. اذكّار ist nicht „Erwähnung“, sondern = „action de rappeler“. — Kol. 2 l. آزارلق mit ~. — S. 63, Kol. 2 wäre آشنا in آشنائي „Bekanntschaft“ als p. anzugeben (auch in türkischen Weiterbildungen wären die arabischen und persischen Elemente oder Bestandteile als solche anzudeuten, etwa durch a.-t. oder p.-t.). — S. 64, Kol. 1 wäre anzugeben, daß die Aussprache von a. اقربا als *akraba* „die Verwandten“ statt eigentlich *akriba* türkisch ist. — S. 65, Kol. 2 l. zunāḥ, dann in Klammer آبخار (p.) „Speicher“. — S. 67, Kol. 1 fehlt bei اوغورل اولسون die Bedeutung. — S. 68, Kol. 2 l. اهميت *ehemmijjet* (a.) „Wichtigkeit“ mit zwei *m*, nicht mit einem *m*, denn das Wort ist doch Nisbe des Komparativs der Wurzel *hmm*, als von *ehemm* abgeleitet. — S. 69, Kol. 2 l. ايلريلمك *ilerilemek* „vorwärtsgehen“ statt *ilerlemek*. — S. 70, Kol. 2 fehlt bei بختيار *baḫtijār* „glücklich“ die Bezeichnung p. — S. 71, Kol. 1 wäre bei p. berāber darauf hinzuweisen, daß das Wort nur im Türkischen diese Bedeutung hat — ebendort wäre die ursprüngliche Bedeutung von *berḫordār* (p.) „glücklich“, resp. der Sinn der einzelnen Bestandteile zu erklären, desgleichen auch bei anderen dergleichen Kompositis, wie bei p. pāzede, a.-p. *aṣḱpervér* u. dgl., ebenso wie Bedeutungsänderungen, z. B. bei *tuhaf* (a.) „sonderbar, komisch“ u. dgl. — S. 74, Kol. 2 kann تماشا *temāṣā* („beschauen, Schauspiel“) nicht als einfach p. bezeichnet werden, da es ursprünglich doch arabisch ist und zwar Inf. der 6. Form von *māṣy*, eigentlich „sich ergehen, um etwas anzuschauen“ und für *temāṣī* steht, indem in a. تماشي *temāṣīn* das am Ende stehende ي fälschlich wie ein solches ausgesprochen wurde, das im Arabischen nur in der Schrift stehend, mit *a* vokalisiert wird. — S. 75, Kol. 1, چارشو *čaršy* „Markt, Basar“ ist türkische Schreibung und Aussprache für p. چارسو *čarsū*, aber so, wie angegeben, nicht p. (es wäre also das p. eventuell zu streichen, so wie dieses auch bei چاماشير *čamašyr* „Wäsche“ richtig fehlt, obwohl das Wort aus p. چامেশور eigentlich „Kleidung waschend“ entstanden ist). — S. 76, Kol. 1 gilt das eben von *čaršy* und *čamašyr* Gesagte auch von čifte und in Kol. 2 von čift (im Persischen doch *guft*) — übrigens fehlt bei čift die Bedeutung, die an der betreffenden Textstelle paßt, S. 31, Mitte, wo es doch heißt چيفته قوشدم und wo die Bedeutung „Paar“ jedenfalls nicht paßt (= „Ich habe meinen Ochsen an den Pflug gespannt“). — S. 77, Kol. 2 ist die richtige türkische Aussprache von a. حكيّم doch *hekīm* (*hekim*) „Arzt“ und nicht *hakīm*. — S. 78, Kol. 1 beachte man das Teschdid auf حمّال und حمّام, doch wäre, da das Verdopplungszeichen leicht übersehen werden kann, auch noch bei der Aussprache *hamal*, *hamam* darauf hinzuweisen, daß hier türkische Aussprache vorliegt. — Kol. 2, *ḫusūs* (a.) heißt „Betreff“ nicht „Angelegenheit“, bei *ḫalājyḱ* (a.) „Sklavin“ wäre zu vermerken, daß dies ein arabischer Plural ist, der im Türkischen in Singularbedeutung gebraucht wird, bei *ḫamur* „Teig“ ist a. nicht am Platze, da das Wort im Arabischen doch *ḫamīr* خمير lautet. — S. 79, Kol. 1, bei *ḫajly* fehlt ein p. — S. 80, Kol. 1 setze zu *defter* ein p., l. *dūkkjān* „Laden“ oder setze auf das ك ein ~. — Kol. 2, bei دوت *dut* „Maulbeere“ wäre auf a. توت zu verweisen. — S. 82, Kol. 1 l. eigentlich *reng*, *rengriz*, bei *zavally* wäre ein a.-p. zu setzen,

— S. 84, Kol. 1 l. eigentlich *seng* (p.) „Stein“, nicht *senk*. — Kol. 2, سيل (a.) *sejl* ist nicht „Überschwemmung“, sondern „torrent“. — S. 90, Kol. 1: غائب (a.) „verloren“, eigentlich doch *ghāib*, *ghajb* „gesprochen“, dialektisch *qajb*. — Kol. 2, die Form فرشتهی *ferištehi* (p.) „engelhaft“ ist nicht richtig, denn der „Engel“ heißt *ferište*, also müßte es فرشته *ferište-l* heißen (ohne *h*). — S. 93, Kol. 1 ist *kalemdan* doch eher „Schreibrohrbehälter“ als „Schreibrohrhalter“. — S. 94, Kol. 1 ist قیدمه = „im Freien“ nur, wenn dieses „außerhalb der Stadt, auf dem Lande“ ist, aber nicht = „außerhalb eines geschlossenen Raumes“. — S. 95 Kol. 2 l. *gñğ* mit *ğ*, nicht *gñc*, ebenso im folgenden *güglü*, nicht *güclü*. — S. 96, Kol. 2 l. neben *gjūjā* in Klammer *gōja*, nicht *gōja* — unter *gitmek* l. *gittikçe* mit *ğ*, nicht *ç*. — S. 99, Kol. 1 sollte bei *müşerref* (a.) „geehrt“ doch erklärt werden, wie dieser Ausdruck in persischer *İzafet* mit a. *ḫarāb* „verwüstet, zugrunde gerichtet“ bedeuten kann (im Türkischen nämlich fälschlich so gebraucht statt der 4. Form *müşrif* = „nahe an etwas“). — S. 101, Kol. 1 hat a. نثار *nisār* (in Zusammensetzungen!) die Bedeutung „streuend“ vom Persischen her.

Univ.-Prof. Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Németh, Dr. J. Türkisch-deutsches Gesprächsbuch. Sammlung GÖSCHEN, Nr. 777.
Berlin und Leipzig, G. J. GÖSCHEN'sche Verlagshandlung, G. m. b. H.,
1917: 106 SS. Preis gebunden Mk. 1.—.

Zur Vervollständigung der Kollektion für das Türkische hat Herr Professor Dr. J. NÉMETH nun auch ein Konversationsbüchlein hergestellt. Wiewohl dieses ganz nach dem Muster anderssprachiger Kompendien dieser Art, wie sie die Sammlung GÖSCHEN beispielsweise für moderne Sprachen kennt, gearbeitet ist und wiewohl dabei das Türkische in durchaus nachahmenswerter Weise vor allem in Originalschrift und erst in zweiter Linie zur Bezeichnung der Aussprache auch in Transkription gebracht wird, kann diesem vierten türkischen Bändchen aus der GÖSCHEN'schen „Bibliothek zur Sprachwissenschaft“ das zu erwarten gewesene uneingeschränkte Lob leider ebensowenig erteilt werden wie den vorangehenden drei Nummern. Um dieses sonst überaus handliche kleine Büchlein mit Aussicht auf wirklichen Erfolg empfehlen zu können, müßte der Referent auf eine nochmalige genaue Durchsicht dringen, insbesondere bezüglich einiger störender Inkonsistenzen in der Orthographie und Umschrift, und könnte gleichzeitig auch auf die Erklärung etlicher schwieriger Ausdrucksweisen, die auch in vorgeschrittenen Lesern Zweifel erregen dürften, nicht verzichten. Auch sollte die Übersetzung dem Türkischen immer etwas genauer angepaßt werden, weil dies das Verständnis türkischer Konstruktionen in verwickelten Fällen wohl sehr erleichtern würde. Zu emendieren wäre im Türkischen: z. B. S. 6, Mitte, nicht اولدقچه „ziemlich“, sondern اولدقچه (ebenso auch sonst in diesem Ausdrucke nicht چ, sondern ج). — S. 7, Z. 2 nicht کوچ „schwer“, sondern کوچ (auch sonst so). — S. 8, Z. 4 nicht تورک „Türke“ mit و, sondern ترک ohne و, wie S. 8 in Nr. 18. — S. 33 in Nr. 16 nicht کیندچه (ohne Erklärung! eventuell „allmählich“) mit ج, sondern mit ج. — S. 40 in Nr. 16 und S. 41 in Nr. 17 nicht قوماش „Stoff“, sondern قماش (ohne و, arabisch!). — S. 48 in Nr. 11 entspricht die Schreibung غلبه لی nicht der Aussprache *kalabalyk* (man erwartet entweder *galebelyk*). — S. 49 in Nr. 12, „Koffer“ ist صندوق (arabisch!), nicht صندوق. — S. 51 in Nr. 29 nicht دوله جقدر mit د, sondern طوله جقدر mit ط. — S. 52 in Nr. 30, die Wurzel **dur* „stehen, halt machen“ schreibt sich طور, nicht دور, wie NÉMETH sonst auch immer طور hat, z. B. auf derselben Seite in Nr. 34. — S. 57 in Nr. 15 nicht طراش („rasiert“) mit ط, sondern doch تراش mit ت, weil persisch, also so zu schreiben wie oben S. 42 in Nr. 31. — In der Übersetzung (wo vieles, wie schon empfohlen, im Interesse der Brauchbarkeit des Büchleins, wörtlicher gehalten sein sollte), z. B. S. 21 in Nr. 28 محصولات nicht „Getreide“, sondern „Ernte, Feldprodukte (überhaupt)“. — S. 35 in Nr. 34 سن اوکسور یورسک nicht „du hast den Husten“, sondern „du hustest“ (und zwar eben jetzt. NB.: Das aktuelle Präsens sollte überhaupt vom Aoriste immer strenge unterschieden werden, vgl. S. 12, Nr. 31 und 32, wo das erstere Tempus wohl nicht ganz am Platze ist). — S. 36 in Nr. 42, قارنی آغریور heißt eventuell „sein Bauch schmerzt“, also „er hat Bauchschmerzen“, nicht „er hat Magenschmerzen“ („Magen“ = معدة, nicht = قارن).

— S. 46 in Nr. 20, مسکرات sind „berauschende (alkoholische) Getränke“, nicht „Getränke“ überhaupt! — S. 51, قوریدورده طوران یولجیلرده وارد bedeutet „es sind auch im Gange stehende Reisende da“, nicht „es können noch einige im Gange stehen“; wie hier, sollte übrigens auch sonst nicht gar so oft im türkischen Kontexte fremden, besonders französischen Elementen der Vorzug gegeben werden, so daß wir z. B. S. 33 in Nr. 17 دوققور doktor „Arzt“ (statt حکیم), S. 39 in Nr. 10 قاصه kasa „Kasse“, S. 42 in Nr. 31 پروکار perükar „Friseur“ (perruquier), S. 45 in Nr. 14 biftek „Beefsteak“, S. 49 in Nr. 14 شمدفر پروغرای „Kursbuch“ (chemin de fer und programme), S. 50 in Nr. 18 قوندوکتور „Kondukteur“, S. 57 in Nr. 11 فراق „Frack“ und in Nr. 12 پاردسو „Überzieher“ (pardessus), S. 58 in Nr. 17 شقی „elegant“ (chique), S. 62 in Nr. 18 فیزیک „Physik“, S. 63 in Nr. 21 فیلولوژی „Philologie“ und in Nr. 22 سمستهر „Semester“ u. dgl. lesen müssen, da es ja doch für den einen oder anderen dieser Begriffe auch gute arabisch-persisch-türkische Ausdrücke gibt. — In einem auch für Anfänger bestimmten Gesprächsbüchlein sollten Ungenauigkeiten in der Verdeutschung, selbst solche leichteren Grades möglichst vermieden werden, vgl. z. B. die türkischen Entsprechungen für „mehrere Tage“, „längere Zeit“, „ich nehme“, „gegen sieben“, „geben Sie“, „er ist unrasiert und ungekämmt“ auf S. 53 in Nr. 39 und Nr. 40, S. 54 in Nr. 44, S. 55 in Nr. 50 und Nr. 3, S. 57 in Nr. 5. — Übrigens dürfte auch in rein sprachlicher Beziehung nicht gerade jede Wendung als ganz einwandfrei hingenommen werden, wie z. B. der Gebrauch des Akkusativs (resp. Dativs) des gekürzten Infinitivs in Abhängigkeit von سومک, اوکر نمک, یلمک und اونوتق, vgl. S. 61 in Nr. 15, S. 63 in Nr. 28, S. 64 in Nr. 30, S. 57 in Nr. 16 (und S. 28 in Nr. 27, einmal Akkusativ, einmal Dativ), zum mindesten auffällig ist. Das beigelegte Glossar (deutsch-türkisch und türkisch-deutsch) ist zwar recht praktisch zusammengestellt und enthält bloß ausnahmsweise unrichtige Angaben (z. B. sub „Temperatur“, wofür hava هوا „Luft“ angegeben wird), berücksichtigt aber leider gerade die Gespräche nicht, so daß der Leser in vielen Fällen sich anderswo Rat erholen muß.

Hoffentlich gelingt eine zweite Auflage besser.

Univ.-Prof. Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Németh, Dr. J. Türkisches Übungsbuch für Anfänger. Sammlung GÖSCHEN, Nr. 778. Berlin und Leipzig, G. J. GÖSCHEN'sche Verlagshandlung, G. m. b. H., 1917. 110 SS. Preis geb. Mk. 1.—.

Als drittes türkisches Hilfsbüchlein ist soeben in der Sammlung GÖSCHEN auch das vorliegende Bändchen Nr. 778 erschienen, das sich „Türkisches Übungsbuch“ nennt und wiederum Herrn Professor Dr. J. NÉMETH zum Herausgeber hat. Dasselbe ist jedoch nicht ein Übungsbuch in dem Sinne, wie ich es erwartet habe, nämlich eine streng methodisch geordnete Zusammenstellung von praktischen Übungsstücken zum Übersetzen aus dem Deutschen ins Türkische, sondern eigentlich doch nur eine Art von Chrestomathie mit Anmerkungen, die jedes Wort des türkischen Textes zu erklären suchen und mit zahlreichen Verweisen auf die oben besprochene „Türkische Grammatik“ versehen sind, als deren Ergänzung das Büchlein gedacht ist. Nur auf den ersten Seiten, S. 5—12, finden wir solche ad hoc hergestellte türkische Sätze (in Transkription und dann auch in Originalschrift), die als Beispiele für die wichtigsten Regeln der türkischen Formenlehre zunächst durchgenommen werden sollen, ehe der Lernende die Lektüre der unter II und III abgedruckten Lesestücke in Angriff nimmt. Von diesen selben sind die unter II, S. 13—81 stehenden zum Zwecke des Selbststudiums recht praktisch eingerichtet, indem alles auch in Transkription gebracht und jedes Wort gründlich erklärt wird, bis der Leser endlich soweit ist, auch das unter III nur in türkischer Schrift ohne Transkription und ohne Kommentar gebrachte „Volksmärchen“ bloß an der Hand des beigegebenen, sehr sorgfältig gearbeiteten Spezialwörterbüchleins zu diesem lesen zu können. Was nun die Wahl der Texte betrifft, hat der Herr Verfasser wohl nicht rein praktische Zwecke im Auge gehabt; denn gerade jene Stilart, welche die Umgangssprache gebildeter Osmanen sich als Vorbild nimmt, ist wenig berücksichtigt, indem nur Nr. 4, 5 und 6, nämlich einiges aus dem bekannten Lesebuche MUALLIM NADSCHI's, dann ein Zeitungsartikel über das Leichenbegängnis VON DER GOLTZ PASCHA's, und die Schilderung einer Schlacht von HALID ZIA in dieser Hinsicht in Betracht kommen können, also bloß S. 40—70,

während alles andere, weil entweder in allzu vulgärer, teilweise auch veralteter oder in allzu hoher Sprache geschrieben, dem von mir zuerst vorausgesetzten Zwecke nicht so sehr entspricht. Rein sprachlich vom wissenschaftlichen Standpunkte allein sind natürlich auch die anderen Lestücke alle wertvoll, nämlich II, 1 „Sprichwörter“, II, 2 „Schwänke des HODSCHA NASREDDIN“, II, 3 „Ein Volksmärchen“, ebenso wie das längere „Volksmärchen“ unter III als Muster des sogenannten Kaba-Türkdsche, der Sprache des gewöhnlichen Volkes und dann zwei Poesien unter II, 7 („Das Ramazan-Almosen“ von TEWFIK FIKRET) und II, 8 („Der Frühling“ von EKREM) als Proben für den höheren und höchsten Stil. Die Texte sind insgesamt mit jener Sorgfalt behandelt worden, die wir auch in den beiden anderen Bändchen aus der Sammlung GÖSCHEN lobend hervorgehoben haben. Es gibt dazu nur wenig zu bemerken, z. B.: Auch wo *d* wie *t* klingt, möchte ich in der Transkription doch lieber, um den Leser nicht zu verwirren, nicht *t*, sondern *d* schreiben, also z. B. S. 15 lieber *jaš-dá* „im Alter“, *baš-dá* „im Kopfe“, als *jaštá*, *baštá*; S. 16 u. möchte ich p. دشمن „Feind“ entweder *düşmén* oder *dušmán*, aber nicht *dušmén* (ohne Vokalharmonie) schreiben; S. 17 ist a. سیرت nicht so sehr „Charakter“, als vielmehr „Lebenswandel“ (die Bemerkung dazu „selten auch سيرة geschrieben“ kann leicht zu Irrtümern führen, da ja a. سيرة nur dann auch innerhalb des Türkischen gebraucht werden darf resp. muß, wenn das betreffende mit سيرة versehene arabische Femininum in arabischer Konstruktion steht, also nur in gewissen arabischen Redensarten u. dgl.); S. 18 o. entspricht das türkische Sprichwort natürlich unserem „der Apfel fällt nicht weit vom Stamm“; S. 19 u. würde ich die Betonung *gidijór* dem angewendeten *gidijor* vorziehen; S. 20 o. im Texte scheint mir, da es sich um das Verlieren eines Esels handelt, غائب (wie Z. 3) besser am Platze als ضائع, das ja doch eigentlich nur in mehr übertragener Bedeutung gebraucht wird (Aussprache eher *zajt* als *zaj*); S. 22, Z. 3 möchte ich auch in dem Suffix وب an der vierfachen Vokalisation festhalten, also *gelib* (*gellp*) schreiben und nicht *gelüb* resp. *gelüp*; S. 23, Z. 4 l. *ynanmáz* statt *inanmáz* (Vokalharmonie); S. 26, Z. 1 ist *görüğüljüje çykmaq* soviel wie „auf Brautschau ausgehen“; S. 27, Z. 6 wäre wohl *صوح* „Vergehen“ mit *ج* zu schreiben, nicht *صوح* mit *ج* (auch im folgenden), wie ja in der Umschrift richtig jedesmal *suč* steht (nicht *sug*); S. 29 ist die vulgär-türkische Aussprache von p. ترديان „Stiege“ zunächst *merdiwen*, nicht *merdümen* („Leiter“); S. 30, Z. 6, *siz bilirsiniz* ist also soviel als „Wie ihr wollt“; S. 45, *kanā'at sāhibi* eher „genügsam“ als „zufrieden“; S. 47, Kommentar Z. 7, wäre bei *طبقی typky* „genau so, genau dasselbe“ die arabische Herkunft von *طبق* anzuführen; S. 48, a. ظرف „Umschlag“, nämlich „Briefumschlag, Kuvert“; S. 59 (resp. S. 58, Z. 6) dürfte *کورون kuron* wohl doch kaum „Krone“, sondern „Kranz“ sein, also französisch „couronne“ im Sinne von „Kranz“, nicht in dem von „Krone“; S. 63 zu a. شماتت wäre noch die Bedeutung „Schadenfreude“ zu notieren; S. 64 sollte a. لا يعد *lā-ju'add* „unzählig“ erklärt werden (= „es wird nicht gezählt“); S. 65 ist a. *telef* nicht „Zugrunderichtung“ (was die 4. Form *اتلاف itlāf* bedeutet), sondern „das Zugrundegehen“ und p. *āheng* = „Konzert“, nicht bloß „Harmonie“; S. 67 ist *püşkürmek* nicht „ausspeien“, sondern eigentlich „souffler de l'eau avec la bouche“; S. 68 l. *berg* (p.) „Baumblatt“ mit *g*, wie S. 79, Z. 3 v. u. *berg*, nicht *berk* mit *k*; S. 73, *mubārek* ist „gesegnet“, nicht „heilig“; S. 78, p. *dilşikjār* ist „herzerjagend“, nicht „herzraubend“ (p. *dil-rübā*); S. 80, p. *güvār* ist nicht „Geschmack“, sondern Präsensstamm von p. گواریدن „verdauen, verdaut werden“.

An dieser Stelle möchte ich nur noch den einen Wunsch aussprechen, daß gewisse Regeln der Orthographie, welche bei den Türken jetzt allgemein genau beobachtet zu werden pflegen, auch von abendländischen Herausgebern moderner türkischer Texte nicht übersehen werden mögen. So wäre im Vorliegenden, S. 18, Mitte, jedenfalls آدم „Mensch“ (das schon im Arabischen ein Medda haben muß) zu schreiben statt ادم ohne Medda, ferner S. 33, Z. 5 اوزرینه statt اوزرنه (ebenso S. 37, Z. 7), also mit ز, und zwar deshalb, weil ر mit dem ز nicht verbunden werden kann, S. 39, l. Z., کندی statt کندی (cf. S. 42, vorl. Z., richtig کندی und

¹ Wie ich sehe, identisch mit KÜNOS J., *Oszmán-török népköltési gyűjtemény*, I, S. 310 u. 311 (72. mese).

² Wie ich sehe, stammt auch dieses Stück aus der eben erwähnten Sammlung von KÜNOS. Das Stück steht dort (als 39. mese), S. 172—179, gleich allen anderen Erzählungen bloß in Umschrift mit Lateinbuchstaben und ist also von NÉMETH in arabische Schrift rücktranskribiert worden.

S. 30, 1. Z. کڻديسني, S. 44 o. کچرمه statt کچرمه (aber Z. 8 richtig کچرمه), insbesondere in dem „Volksmärchen“ = III¹, S. 82, Z. 5 وزيرنه statt وزيرنه (ebenso S. 85, Z. 8, S. 87, Z. 2, S. 89, Z. 6), S. 83, Z. 4 v. u. کڻدينه statt کڻدينه, S. 84, Z. 7 اوڻه statt اوڻه (ebenso S. 87, Z. 5 und S. 89, 1. Z.), S. 85, Z. 1 اوڻي statt اوڻي (ebenso Z. 3) und Z. 9 ويونلرني statt ويونلرني, S. 87, Z. 6 v. u. اوزرڻه statt اوزرڻه und Z. 3 v. u. بورده statt بورده, S. 88, Z. 6 آتڻه statt آتڻه und Z. 7 چفتچيه (wie S. 91, Z. 3) statt چفتچيه, ebendort Z. 9 وزيرني statt وزيرني, ebendort Z. 9 شهرلڻه statt شهرلڻه und Z. 4 v. u. کوزلڻي statt کوزلڻي (ebenso S. 92, Z. 8), ebendort Z. 9 شهرلڻه statt شهرلڻه und Z. 4 v. u. کوزلڻي statt کوزلڻي, S. 92, Z. 4 کڻديکني statt کڻديکني, S. 93, Z. 6 اورايه statt اورايه, S. 94, vorl. Z. يورولڻي statt يورولڻي und 1. Z. يورولڻي statt يورولڻي, S. 95, Z. 10 برسي statt برسي und Z. 3 v. u. شرطلڻي statt شرطلڻي, S. 96, Z. 7 برني statt برني, S. 97, Z. 4 v. u. خلايقلڻي statt خلايقلڻي und Z. 3 v. u. برنيک statt برنيک, S. 98, Z. 2 برنه statt برنه, S. 99, Z. 7 کڻديسني statt کڻديسني, S. 100, Z. 9 سوزلشدکڻي statt سوزلشدکڻي.

Univ.-Prof. Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Erzabt Norbert Weber O. S. B. *Im Lande der Morgenstille.* Reiseerinnerungen an Korea. XII+458 SS. Groß-Oktav mit 24 Farbentafeln nach Lumière-Aufnahmen des Verfassers, 25 Vollbildern und 279 Abbildungen im Text, sowie 1 Karte. Geheftet Mk. 18.—, in Leinen gebunden Mk. 20.—. Verlag von KARL SEIDEL, München 1915.

Der Verfasser gibt im Vorwort (S. VIIff.) genaue Auskunft über die Entstehung und den Zweck seines Buches. „Drängende Sorge um unsere junge Missionsarbeit in Korea hatte mich mit Beginn des Jahres 1911 auf die hohe See hinausgetrieben.“ Eine neue Welt öffnete sich den Blicken. Draußen im Osten gar beginnt der Kampf der mehrtausendjährigen asiatischen Kulturen mit der des jungen Europa und des noch jüngeren Amerika. Und gerade Korea scheint die Tragödie eines sterbenden Volkes bieten zu sollen. Tausendjährige Kulturwerte, heilige Traditionen, unverletzte Institutionen werden in der rasenden Eile zusammengestampft; uralte Erinnerungen unter den Rädern zermalmt. „Ist's nicht der Mühe wert, das Alte, das oft über Nacht vergeht, in einigen Konturen, in flüchtigen Farbenstrichen festzuhalten?“ „Manches konnte der nimmermüde Stift, vieles die photographische Platte festhalten.“ Der Verfasser gab dem Drängen nach, die gewonnenen Eindrücke und Erinnerungen der Öffentlichkeit zu übergeben, um manche interessante und wertvolle Trümmer einer schnell versinkenden uralten Kultur zu retten. Die Tagebuchform wurde beibehalten, weil es nicht in des Verfassers Absicht lag, „ein rein wissenschaftliches Werk zu schreiben“, und „weil er damit auf leichte Weise dem Vorwurf zu entgehen hoffte, daß er gerade das Gebiet der Ethnologie nicht mit der wünschenswerten Erschöpfung behandelt habe.“

Wenn der Verfasser schließlich sich der Hoffnung hingibt, „daß sich jene Liebe aus dem Buche herausliest, die er für Korea und seine Bewohner mit nach Hause gebracht habe“, so wird ihm jeder Leser seines Werkes dieses ohne weiteres bezeugen können. Gerade diese große Liebe und Hingebung ist es, die den Verfasser in der verhältnismäßig kurzen Zeit seines Aufenthaltes in Korea, soviel sehen und hören ließ; sie hat ihn zum eifrigsten Photographen, Zeichner und Schreiber gemacht.

Wir begrüßen mit Freuden, daß endlich auch aus deutscher Feder ein größeres Werk über Korea erschienen ist. Was bis jetzt darüber in Deutschland veröffentlicht wurde, ist nicht sehr wertvoll; die Verfasser waren auch meistens nur kurze Zeit in Korea. Freilich war auch der Verfasser unseres Werkes bloß etwa ein halbes Jahr im Lande, aber seine Liebe zur Sache, die Unterstützung seiner schon lange Jahre in Korea wirkenden Confratres und das Vertrauen der Christen haben ihn in den Stand gesetzt, so vieles und verschiedenes bieten zu können, daß man erstaunt ist, wie er in verhältnismäßig kurzer Zeit so vieles sammeln konnte.

¹ Vgl. die zweite Note in der vorliegenden Anzeige zu diesem längeren „Volksmärchen“ unter III.

Die Fahrt des Verfassers geht über Japan, Kobe und Osaka; von da nach der Hauptstadt Koreas. Vor hier aus beginnen die vielen Fahrten und Ausflüge nach Nord und Süd und Ost. Was der Verfasser sieht und hört und liest, wird aufgezeichnet: Beobachtungen über Land und Leute, Wirtschaft und Ackerbau, Handwerk und Gewerbe, Religion und Glaube, Sitte und Brauch, Charakter und Gewohnheiten. Die Mission in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ihre Beziehungen zu Kultur, Bildung und Politik. Daran reihen sich Erinnerungen und Gedanken des Verfassers, Stimmungsbilder und Plaudereien in buntem Durcheinander eines Tagesbuches und alles in zumeist recht schöner, fließender Sprache geschrieben. Der Verfasser war besonders ein eifriger und guter Photograph und Zeichner, und der Verlag hat keine Mühe und Ausgaben gescheut, so daß gerade die Illustrationen einen besonderen Wert des Werkes ausmachen; schön und wertvoll sind vor allem die zahlreichen farbigen Bilder, durch welche wir ein treffendes Bild koreanischen Farbensinnes erhalten.

Ja, die Illustrationen sind zumeist hervorragend, so daß sie anderssprachige Werke über Land und Leute Koreas weit übertreffen, und wir haben bloß den einen Wunsch, es möchte das Werk auch textlich auf derselben Höhe stehen. Leider können wir diesen Eindruck nicht gewinnen: Mangel an Methode und System, vor allem die vielen Unrichtigkeiten beeinträchtigen gar sehr den Wert des Buches.

Man kann sehr wohl die Tagebuchform wählen und doch mehr systematische Anordnung und sachliche Übersicht schaffen. Der Verfasser hätte sich selbst überzeugt, wie vieles überflüssig geworden wäre, wenn er das Gleichartige zusammengefaßt hätte; Wiederholungen wären unterblieben; manche Beobachtungen und schiefen Urteile hätten sich selbst korrigiert. Vieles aber, was man im Tagebuch gerne notiert und auch später gerne wieder liest, wäre bei der Publikation unterblieben. Vieles, was für den Schreiber mit Recht „eine liebe Reiseerinnerung“ ist, hat noch lange kein Interesse für andere. Die „Unmittelbarkeit des Ausdruckes“, besonders auch die unnützen Fremdwörter und Dialektausdrücke, hätte man dem Verfasser öfters sehr gerne geschenkt für einen genaueren und richtigeren Ausdruck. Bild und Text, die zusammengehören, hätten zusammengestellt werden können, und nicht z. B. die Photographie des Bienenkorbes S. 328, der Text schon S. 295, und so bei den meisten Photographien. Manche Photographien hätten ohne jeden Verlust wegbleiben können.

Noch mehr aber wünschten wir größere Genauigkeit und Richtigkeit des Textes. Gewiß, bei der großen Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und den Schwierigkeiten der beschriebenen Gegenstände, vor allem in einem Lande wie Korea, das als Brücke gedient hat, ist die Forderung schon für einen Fachmann sehr schwer, noch vielmehr für einen Laien in so kurzer Zeit. Aber dann mußte man über manches kurz hinweggehen oder, wenn man darauf eingehen wollte, sich Aufklärung verschaffen, die zudem nicht so schwer zu haben war. Wir greifen nur kurz einiges heraus.

S. 21 beschreibt der Verfasser einen buddhistischen Tempel. „Eine eigenartige Darstellung ist darunter: eine Person mit drei Köpfen.“ Es handelt sich wohl um eine beliebte buddhistische Trias, woran gar nichts Eigenartiges ist. Oder sollte es bloß eine dreigesichtige Gottheit sein, wie sie so vielfach in Asien sich finden? Leider ist die Beschreibung so ungenau, daß man nichts Näheres darüber bestimmen kann; eine Photographie oder Skizze wäre viel besser gewesen als alle Beschreibungen. Am Ende heißt es: „Jeder der drei Köpfe hat ein drittes Auge, das Kastenabzeichen Buddhas“, und S. 59: „Auf der Stirne leuchtet wie ein feuriges Auge das gläserne Kastenzeichen.“ Seit wann gibt es denn eine „Buddhakaste“? Dann haben dieses „Kastenzeichen“ nicht alle Buddhadarstellungen, dann nicht bloß Buddhas, sondern auch Bodhisatvas, Götter und Göttinnen. Es war eben ursprünglich nur eines der 32 *lakṣanas* eines *mahapuruṣa*, dann natürlich auch eines *cakravartin* und Buddha: die *ūrāṇā* — „zwischen den Augenbrauen ein Bällchen Flockenhaar.“ Zuerst war es in den Buddhadarstellungen eine runde Erhöhung, dann wurde es durch eine eingesetzte Perle usw. gebildet. Schließlich ist es wohl zu jenem göttlichen Auge geworden, mit dem Buddha nach buddhistischen Legenden dreimal am Tage und dreimal in der Nacht die Welt überblickt (*dīvyāvadāna*).

S. 71 wird der „weiße Buddha“ erwähnt, korean. Mirok, sanskrit. Maitreya. Zunächst ist die Gleichsetzung befremdend. In der Korean Review z. B. wird eine andere Erklärung des Ausdruckes „weißer Buddha“ gegeben, die bloß örtlich begründet wäre. Hier hätte der Ver-

fasser notwendig genauer angeben müssen, wie er zu dieser Anschauung kommt. Die weitere Bestimmung des Maitreya, die — nebenbei gesagt — sehr ungenau ist, hätte sich der Verfasser schenken können, vor allem aber die Ausführung über den Erlösergedanken im Buddhismus und seine Beziehung zum Christentum. Er wird sich wohl auf P. DAHLMANN's Ansicht stützen. Dann wäre es aber auch gut, wenn er die Kritiken von GARBE und anderen zur Sache berücksichtigt hätte, bevor er unsichere Behauptungen weiterkolportiert.

S. 60 wiederholt der Verfasser den oft gehörten, aber selten bewiesenen Vorwurf, daß das Leben der buddhistischen Mönche zu oft die schönen Ideen des Buddhismus geradezu verhöhnt. Mgr. BIGANDET sagt S. 525 seines berühmten Werkes *Gaudama* über die buddhistischen Mönche Birmas: „La continence extérieure est généralement observée, et bien qu'il y ait des infractions accidentelles, il serait injuste de les accuser d'y contrevenir habituellement. A cet égard, leur conduite est exemplaire.“ Dazu bemerkt P. DAVROUT in seinem neuen Buche: *Wieger's Moral tenets and customs in China*, S. 393: „The Buddhist monks and nuns in China have a less good reputation and hold a low position in the public estimation. Do they deserve it? Videant alii.“ Dieses vorsichtige Urteil eines so guten Kenners des ostasiatischen Buddhismus ist besser als die einfache Wiederholung der Anschuldigungen ohne nähere Begründung. Denn man muß wohl beachten, daß im Osten Klatschsucht, böswillige Verleumdung usw. — und der Buddhismus hat in Ostasien oft grimmige Feinde gehabt — geradeso herrscht wie bei uns, und wenn die Ost-Asiaten, die in Europa studieren, die Äußerungen über das katholische Mönchtum, welche sie gar oft hören, ohne weiteres im Osten verbreiten, so kommen die katholischen Ordensleute vielleicht nicht viel besser weg. KU HU-MING stellt in seinem neuesten Buche „Der Geist des chinesischen Volkes“ Jesuiten, Anarchisten und Banditen auf die gleiche Stufe! Es kommt alles auf die Quelle an, aus der man schöpft.

Überhaupt ist es durchaus nötig, daß der Verfasser öfters seine Quellen angibt. Er schätzt z. B. die Einwohner Koreas auf 18 Millionen. Vor nicht gar langer Zeit schwankte die Schätzung zwischen $7\frac{1}{2}$ und 28 Millionen. Da wäre es gewiß nötig zu sagen, woher und von welcher Zeit seine Schätzung stammt.

S. 118 kommt der Verfasser auf die koreanische Sprache. Es ist gut, daß er sich auf die unsicheren Vermutungen über die Verwandtschaft der Sprache nicht einläßt. Er schreibt die „Kulturtat“, eine eigene Buchstabenschrift von 28 Buchstaben erfunden zu haben, dem König Setjon zu. Weshalb zählt der Verfasser gerade 28 Buchstaben? Andere Autoren geben 25, andere 44, andere noch andere Zahlen an. Hier spielt eben das paläographische Rätsel der koreanischen Sprache jedesmal den Streich; aber da darf nicht ohne weiteres etwas so sicher behauptet werden. Zudem haben vor dem *O-mun*-Alphabet schon zwei Alphabete bestanden, die zwar nicht so vollkommen waren, aber doch Vorläufer gewesen sind. Daß Setjon dieses Alphabet ersonnen hat, ist die eine Überlieferung; die andere und wahrscheinlichere ist, daß ein buddhistischer Mönch der Urheber ist. Diese zweite stimmt auch sehr gut zu der Tatsache, daß das koreanische Alphabet unverkennbare Beziehungen zum Sanskritalphabet hat.

S. 117f. würden die begeisterten Ausführungen über die Buchdruckerkunst in Korea in das richtige Licht gerückt worden sein, wenn wenigstens kurz erwähnt worden wäre, in wie engen Beziehungen gerade vorher Korea zu der Mingdynastie Chinas gestanden hat. Das gilt auch von der koreanischen Kleidung, die ja eine Nachahmung der chinesischen aus den Zeiten der Mingdynastie ist. Zu den Ausführungen über die koreanischen Hutformen ist die Reform von 1894 nicht beachtet worden.

Japan soll, „was es an alten Kulturerrungenschaften sein Eigen nannte, ehe es nach Europa kam, um dort eine ausgiebige Anleihe zu machen“, von Korea bekommen haben (S. 117). Da macht allerdings die „Liebe zu Korea“ den Verfasser etwas blind. Gewiß ist vieles von China und der Mandchurei nach Japan über die koreanische Brücke gewandert, z. B. die Kenntnis der chinesischen Schrift, des Buddhismus; den Beziehungen zum koreanischen Staat Pekehe verdankt Japan die meisten der im 5. und 6. Jahrhundert eingeführten Kenntnisse in Gewerben, Künsten und Wissenschaften. Doch es fand auch direkter Verkehr mit China statt, zuerst unter der Sui- und besonders aber unter der glanzvollen Tangdynastie, der bald sehr rege wurde und den Austausch vieler Kulturgüter förderte; Japans Kulturgeschichte ist im wesentlichen eine Geschichte der chinesischen Einflüsse. Dann führte aber auch ein Kulturweg schon in früher

Zeit über die Liukiu-Inseln zum Malaisischen Archipel; vieles weist entschieden auf den dortigen Ursprung, wie z. B. der japanische Pfahlbau und anderes.

S. 109. Young Men Christian Association wird sehr ungenau durch „protestantischer Jünglingsverein“ wiedergegeben; hier wie im Index steht fehlerhaft „Jung men“ für „Young Men.“

S. 22 wird eine „Populargottheit“ erwähnt; warum verrät uns der Verfasser nicht ihren Namen, da er doch sonst oft die Namen weniger bedeutender Göttergestalten nennt? Verschiedene Bilder werden als koreanische bezeichnet, denen man auf den ersten Blick den chinesischen Ursprung ansieht, auf einem steht sogar, wenn ich recht lese, der Name des chinesischen Malers.

Ob die japanische „Nivellierungsarbeit“ gegen die Sitten und Gebräuche Koreas schon in wenigen Jahren vollendet sein dürfte, wird man wie manche andere Ansichten des Verfassers billig anzweifeln können. Ein Volk von soviel Millionen geht in seiner Eigenart so leicht nicht unter, vorausgesetzt daß es sich nicht selbst aufgibt, was wir vom Volk des Landes der Morgenstille oder Morgenfrische nicht erwarten wollen.

So ist die Freude bei der Lektüre des sonst so schönen Werkes nicht so vollständig. Wir wünschten dringend, daß der hochgeschätzte Verfasser das Störende bei einer Neuauflage beseitigt, vieles ergänzt und vervollständigt. Er hätte gute Gelegenheit, besonders mit Hilfe seiner Confratres in Korea, den Deutschen ein klassisches Werk über Korea zu schenken, das den besten Werken anderer Sprachen würdig an die Seite treten könnte, ja sie weit übertreffen würde; die Illustrationen und die prachtvolle Leistung des Verlages garantieren schon jetzt dafür. So würde auch die schöne Tradition fortgesetzt; denn auch von Korea gilt wie von so vielen fremden Ländern, Völkern und Sprachen: Die besten Kenntnisse verdanken wir den Missionaren.

P. FR. BIALLAS, S. V. D.

Dr. Hermann Beckh, Privatdozent an der Universität Berlin. *Buddhismus*. (Buddha und seine Lehre.) I. Einleitung. Der Buddha. II. Die Lehre. Sammlung Göschen (Religionswissenschaftliche und theologische Bibliothek). Berlin und Leipzig, G. J. GÖSCHEN'sche Verlagsbuchhandlung, 1916. 147+142 SS.

Die noch immer wertvolle und lesenswerte, aber allzu knappe Darstellung von Buddhas Leben und Lehre, die E. HARDY im Jahre 1903 in der Sammlung Göschen hat erscheinen lassen, wird durch die vorliegenden zwei Bändchen abgelöst, denen ein drittes, der Darstellung der buddhistischen Gemeinde gewidmetes Bändchen noch folgen soll. Während in HARDY'S „Buddha“ die Probleme des Buddhismus teils nur flüchtig gestreift, teils ganz unberührt gelassen werden, aber auch wesentliche Einzelheiten der buddhistischen Lehre, wie die Kausalitätsformel (*paṭiccasamuppāda*) und der „achtgliedrige Pfad“, nur beiläufig erwähnt werden, hat BECKH in sehr geschickter Weise und in ansprechender Form eine ausführliche Darstellung von Buddhas Leben und Lehre mit einer tiefer eindringenden Behandlung der buddhistischen Probleme zu einem abgerundeten Ganzen vereinigt. Das erste Bändchen enthält eine Einleitung, die von der Verbreitung des Buddhismus handelt — ein Hinweis auf die Bedeutung der in Ostturkistan gemachten Funde wäre hier am Platze gewesen —, eine kurze, aber über alles Wesentliche orientierende Literaturübersicht, eine — vielleicht allzu ausführliche — Wiedergabe der Buddha-legende nach dem Lalitavistara und dem Mahāparinibbānasutta und schließlich den Versuch, aus der Überlieferung das Bild des „geschichtlichen Buddha“ herauszulösen. Wenn ich auch im ganzen und großen den Ansichten des Verfassers zustimme, so scheint er mir doch in der Konstruktion des „geschichtlichen Buddha“, wie in dem vortrefflichen, die Lehre behandelnden zweiten Teile seiner Arbeit bisweilen über das Ziel hinauszuschießen. So ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß — wie der Verfasser I, 112 annimmt — Buddha wohl Geschichten erzählt habe, denen er am Schlusse die Bemerkung hinzufügte, diese oder jene Person der Erzählung sei er selbst in einem früheren Leben gewesen. Der Verfasser erinnert zwar mit Recht immer wieder daran, daß für den Meditierenden das in der Meditation Erschaute, also auch die Erinnerung an frühere Geburten, Tatsache, inneres Erlebnis, Realität gewesen sei. Aber

daraus den Schluß zu ziehen, daß Buddha einzelne von der Legende mitgeteilte Geschichten über seine früheren Geburten erzählt habe, bedeutet doch eine zu weitgehende Konzession an die Überlieferung. Auch die Annahme, daß Buddhas „Vorliebe für das Schweigen“ der Yoga-lehre entstamme, ist wohl zu kühn, wenigstens soweit es sich um das Schweigen handelt, durch das Buddha Zustimmung oder aber Ablehnung der Beantwortung gewisser Fragen zum Ausdruck bringen wollte. Es ist ferner zu weit hergeholt, wenn der Verfasser unter den Beweisen für die Beziehungen buddhistischer Lehren zum Yoga auch das Yogasūtra II, 37 heranzieht, demzufolge den das Gebot des „Nichtstehleus“ Befolgenden „alle Schätze“ zuteil werden, und daran erinnert, daß ja auch dem Buddha, der Nichtgegebenes zu nehmen verbot, von Königen und Reichen des Landes die großzügigsten Schenkungen für den Dienst seiner Sache zugeflossen sind (Bd. II, 30). Diese und andere Einzelheiten schmälern indessen nicht das Verdienst, das BECKH sich insbesondere durch das zweite, durch Inhalt und Darstellung gleich ausgezeichnete Bändchen erworben hat. In diesem sind namentlich die Ausführungen über die Bedeutung der Meditation innerhalb der buddhistischen Lehre, deren Grundlage und Mittelpunkt sie bildet, sehr wertvoll, ferner die Erläuterung der zwölfgliedrigen Formel der „ursächlichen Entstehung“ und der eingehende, auf den Forschungen von GARBE, JACOBI, SENART u. a. (vgl. jetzt auch OLDENBERG, Die Lehre der Upanishaden, 315 ff.) beruhende Nachweis der engen Beziehungen zwischen der buddhistischen Lehre und dem Sāṃkhya-Yoga. Wenn auch der Verfasser nicht alle bisher bekannten Ähnlichkeiten zwischen diesen Lehren zusammengestellt hat, so wird man durch seine Darstellung doch in der Überzeugung bestärkt, daß hier tiefere historische Zusammenhänge vorliegen, und daß die Versuche, den Buddhismus auf ältere Anschauungen zurückzuführen, nicht — wie WALLESEER, Die buddhistische Philosophie, I, 3 behauptet — „eher das Ergebnis des Zufalls oder der Willkür als wirklich haltbare wissenschaftliche Hypothesen“ sind. Eine genauere Vergleichung der Texte würde wahrscheinlich noch manche Parallele nachzuweisen imstande sein. Auf einige Entsprechungen sei bei dieser Gelegenheit aufmerksam gemacht. Man vergleiche etwa Yogas. IV, 26: *tadā viveka-nimnam kaivalya-prāgbhāram cittaṃ* (auch Vyāsa zu Yogas. I, 12) mit Saṃy. N. IV, 191; 295: *viveka-ninnaṃ cittaṃ hoti viveka-poṇaṃ viveka-pabbhāraṃ* und *ibid.* V, 290 etc.: *nibbāna-ninno hoti nibbānapoṇo nibbāna-pabbhāro*¹. Yogas. IV, 7: *karmāsuklākṣṇaṃ yoginas, trividham* [d. i. *śuklam, kṛṣṇam, śuklakṣṇam*] *itāreṣāṃ* entspricht Aṅg. N. II, p. 230: *kammaṃ kaṇhaṃ ... sukkaṃ ... kaṇhasukkaṃ ... akaṇhaṃ-asukkaṃ*. Wie *śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi* und *prajñā* Yogas. I, 22 *mṛdu-madhya-adhimātratvāt* abgestuft werden [die Auffassung der Kommentare ist nicht korrekt], so ist auch Aṅg. N. II, p. 149f. von dem *muduttaṃ* und dem *adhimattattaṃ* der fünf *indriyas*: *saddhā, viriyaṃ, satī, samādhi* und *paññā* die Rede, und so wie hier der Mönch infolge des *muduttaṃ* oder des *adhimattattaṃ* entweder *dandham* oder *khippam ānantariyaṃ pāpuṇāti āsavānaṃ khayāya*, so ist nach Yogas. I, 21 der *samprajñātaḥ samādhiḥ* nur *tīra-samvegānāṃ āsannaḥ*. Bemerkenswert ist auch, daß Yoga und Buddhismus den seltenen Terminus *vaiśāradya* = *vesārajjaṃ* („Gewißheit“) gemeinsam haben. Vgl. Yogas. I, 47: *nirvicāra-vaiśāradye* *’dhyātmaprasādaḥ* und Aṅg. N. IV, p. 83: *khemappatto abhayappatto vesārajjappatto*, IV, 186: *tiṇṇavickiccho vigatakathaṃkatho vesārajjappatto* in Verbindung mit Saṃy. N. II, p. 211 etc.: *vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhattaṃ sampasādanaṃ ... dutiyaṃ jhānaṃ* und die vier *vesārajjāni* des Buddha (z. B. Majjh. N. I, p. 71f.). Eine deutliche Übereinstimmung der Formulierung zeigen auch Yogas. II, 5: *anityāśuciduḥkhānātmasu nityaśucisukhātmaḥyātir avidyā* und der Ausspruch Aṅg. N. II, 52, daß *saññā-, citta-* und *diṭṭhivipallāso* vorliegt, wenn einer in *aniccam, adukkham, anattā* und *asubham* fälschlich *niccama, dukkham, attā* und *subham* sieht. Wie ferner nach Yogas. II, 1f. *svādhyāya* („Studium“) — gleich *tapas* und *īśvaraprañidhāna* als *kriyāyoga* bezeichnet — den Zweck hat, den *samādhi* zu fördern und die *kleśas* geringer zu machen, so heißt es Aṅg. N. III, p. 22f. vom *sajjhāya* — Aṅg. N. V, p. 136: *s-kiriya* — des *dhamma*: *dhammaṃ ... sajjhāyaṃ karoti ... cittaṃ samādhiyati ... āsavā parikkhayaṃ gacchanti*. Man darf wohl auch annehmen, daß zwischen Yogas. I, 31, wo *aṅgamejayatva* („Körperzittern“), *svāsa* und *praśvāsa* Begleiterscheinungen des *cittavikṣepa* genannt werden, und Saṃy. N. V, p. 316 *ānāpānasatisamādhissa ... bhāvi-*

¹ KERN-JACOBI, Buddhismus, I, 484 verweist nur auf Milindap., p. 38: *samādhininnaṃ samādhipoṇā samādhipabbhāra*. Vgl. noch Mahāvastu III, p. 62: *nirvāṇanimno nirvāṇa-pravaṇo nirvāṇaprāgbhāro*.

tatta... neva kāyassa (und citta) injitatta... hoti (vgl. öfter *citte ānejjappatte*) ein engerer Zusammenhang besteht.

Diese Übereinstimmungen, die sich auf Ideen und ihre Formulierung, auf Einteilungsprinzipien und auf die Terminologie erstrecken, sind so auffällig und so weitgehend, daß man nicht von einem Zufall sprechen darf. Sie lassen sich ebenso wie die übrigen, nicht minder auffälligen Analogien, die insbesondere von KERN, JACOBI und SENART festgestellt worden sind, nur durch die Annahme erklären, daß Patañjali und Buddha (oder der Buddhist) aus einer und derselben Quelle, aus Yogalehren, die schon in ein festes System gebracht waren, geschöpft haben. Bisweilen ist aber auch in Fällen, in denen Yoga und Buddhismus auseinandergehen, oder in denen die Übereinstimmung nicht vollkommen ist, der gemeinsame Ursprung unverkennbar. Hierher gehören die Termini *sattva* und *satta*. Ihre Bedeutungen sind bekanntlich verschieden, aber die Verbindungen *sattva-suddhi* und *satta-visuddhi* weisen offenbar auf eine gemeinsame Quelle hin. Wie nach Yogas. II, 41 an *sattvasuddhi* sich *saumanasya, ekāgrya, indriyajaya* und die Fähigkeit, den *Ātman* zu erkennen und gemäß IV, 25 f. weiterhin *kaivalya*, also die Erlösung, sich anschließen, so ist Saṃy. N. V, p. 141 etc. in ähnlicher Weise von einem *maggo sattānaṃ visuddhiyā... dukkhadomanassānaṃ atthagamāya nāyassa adhigamāya nibbānassa sacchikiriya* die Rede. Hier bedeutet *satta* soviel wie *attā*, vgl. Saṃy. N. V, p. 24 (Dhammap. 88): *pariyodapeyya attānaṃ cittaklesehi*. Neben dem *satta* ist es aber insbesondere das *citta*, dessen Reinigung von den *kilesas* oder *upakkilesas* angestrebt wird (vgl. z. B. Dīgha N. II, p. 76: *citte parisuddhe pariyodāte... vigatūpakkilese*; Aṅg. N. I, p. 192: *asankiliṭṭhacitto... visuddhacitto*). Das *sattva* des Yogas. erscheint, dem *puruṣa* gegenübergestellt, als Vertreter der Prakṛti und ist eine nähere Bestimmung des *citta* oder der *buddhi*. Es wird von Vyāsa öfter durch *buddhisattva* wiedergegeben. Wenn *sattva* und *puruṣa* in bezug auf Reinheit (*suddhi*) gleich sind, so tritt die Erlösung ein (III, 54). Und zwar besteht die Reinigung offenbar in der Befreiung von den *kleśas* (Vyāsa zu III, 54: *nirbhūtarajastamalaṃ... dagdhakleśabījaṃ bhavati*). Der Umstand, daß die Listen der *kleśas* und *upakkilesas* nicht übereinstimmen, spricht natürlich nicht dagegen, daß die *kleśas* und *upakkilesas* (oder *kilesas*) von Haus aus einander entsprechen. Die *upakkilesas thīnamiddhaṃ* und *vici-kicchā* erscheinen Yogas. I, 30 (wie zum Teile schon bemerkt worden ist) als *styāna, ālasya* und *saṃśaya* unter den *cittavikṣepas* (vgl. *cittavikkhepa*), die als Hindernisse (*antarāya*) bezeichnet werden, wie ja auch die fünf *upakkilesas* (Saṃy. N. V, p. 60, 110 etc.) Hemmungen (*āvaraṇa, nīvaraṇa*) genannt werden. Überdies finden wir in einer größeren Liste von *upakkilesas* (Majjh. N. I, p. 36 f., vgl. auch CHILDERS' Dict. sub *kilesa*) den *kleśas asmitā, rāga, dveṣa* entsprechende Ausdrücke. Wenn nun Aṅg. N. III, p. 16 ausgesagt wird, daß das von den fünf *cittassa* (sonst auch *cetaso*) *upakkilesā* befreite *citta* leuchtend (*pabhassaraṃ*) wird, so wird man daran erinnert, daß das *sattva* des Sāṃkhya-Yoga, das von den *kleśas* gereinigt werden soll, die Eigenschaft der Helligkeit besitzt (*prakaśārtham, prakāśakam*: Sāṃkhya-kārikā 12—13; *prakhyāśīlam, prakhyārūpam*: Vyāsa zu Yogas. III, 34 und I, 2; *bhāsvaram* zu I, 36). Trotz der Differenz, die zwischen dem übersinnlich-materiell vorgestellten *citta* der Yogins und dem *citta* der buddhistischen Texte besteht, sind, wie man sieht, doch auch Berührungspunkte nicht unwesentlicher Art zwischen dem *citta* der Buddhisten und dem *citta* und *sattva* des Yoga vorhanden, und man darf darum wohl annehmen, daß auch die *sattva-suddhi* auf die *sattvasuddhi* des Yoga zurückgeht. Die Ausschaltung der Lehre von der Prakṛti, den Guṇas und dem Puruṣa mußte zur Folge haben, daß Termini, die in dieser Lehre eine Rolle spielten, eine Bedeutungsverschiebung erfuhren, wenn sie von den Buddhisten übernommen wurden. Es wäre aber auch sonst verfehlt, engere Beziehungen zwischen buddhistischen und Yoga-Lehren nur dort anzunehmen, wo völlige Gleichheit, Übereinstimmung in allem und jedem vorliegt. Dies gilt meines Erachtens auch für den folgenden Fall. Nach Yogas. I, 41 ist die *saṃpatti* genannte Meditationsstufe erreicht, wenn das *citta* nach Unterdrückung seiner intellektuellen Funktionen gleichwie ein (ganz klarer) kostbarer Edelstein (*abhi-jātasya... maṇeḥ*) in dem Erkennen, dem Erkenntnisvorgang und dem Erkenntnisobjekt ruht (d. i. mit ihnen eins geworden ist) und von ihnen gefärbt wird. Im Dīgha N. I, p. 76 f. wird gelehrt, daß der Bhikkhu, dessen *citta* vollständig gereinigt, von den *upakkilesas* befreit ist, seinen vergänglichen Körper und das daran noch gebundene Bewußtsein (*viññāṇa*) gleichwie einen klaren, kostbaren Edelstein (*maṇi... jātimā*), der von einem farbigen Faden durchzogen ist, sieht. Ist auch die An-

wendung des Vergleiches verschieden, so ist es doch sehr bezeichnend, daß hier wie dort in Verbindung mit dem *citta* bei einer höheren Meditationsstufe der Vergleich mit einem durchsichtigen, kostbaren Edelstein und einem farbigen Gegenstand gebraucht wird, und ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß der Buddhist diesen in der Yogalehre heimischen Vergleich in veränderter Form zur Anwendung gebracht hat¹. Auch den Digh. N. I, p. 77 folgenden Vergleich mit dem aus der Blattscheide gezogenen Halm hat ja der Buddhismus, wie BECKH (II, 70) mit Recht betont, anderswoher übernommen.

Schließlich sei noch auf eine Kleinigkeit hingewiesen. Yogas. I, 11 wird *smṛti* („Eingedenksein“) definiert als das Nicht-Abhandenkommen (*asampramoṣaḥ*) des Objektes, dessen man inne geworden ist. Obwohl hier von dem Nicht-Abhandenkommen des Objektes die Rede ist, und die buddhistische *sati* („Bewußtheit“) als eine Art geistiger Konzentration von der *smṛti* verschieden ist, darf man doch wohl annehmen, daß mit dem sonst seltenen Ausdruck *asampramoṣaḥ*, der in dieser Definition in Verbindung mit *smṛti* erscheint, die in den buddhistischen Texten zum Teile häufig vorkommenden Wendungen *muṭṭhassati* (Gegensatz *upaṭṭhitassati*), *mussati sati*, *sati-sammoso*, *sammussanatā*, *asammuṭṭhā* (Samy. N. V, p. 331; daneben auch *appamuṭṭhā*, *asāmpamuṭṭhā*: Aṅg. N. IV, p. 176, Itivutt. p. 119, nebst Anm.) *sati* im engsten Zusammenhang stehen. Der Ausdruck *asampramoṣaḥ* ist jedenfalls auch entscheidend für die Etymologie der Pāli-Ausdrücke. Er erhebt ihre Herleitung von der Wurzel *muṣ* („stehlen, rauben“) gegenüber der Zusammenstellung mit *mṛṣ* (MORRIS, Journ. Pāl Text Soc., 1884, p. 92 ff.) über alle Zweifel. Es handelt sich um die „abhandengekommene“ im Gegensatz zu der „gegenwärtig vorhandenen Bewußtheit.“ Dies wird zum Überfluß noch dadurch bestätigt, daß Samy. N. II, p. 224 *saddhammassa sammosāya* durch *antarādhānāya* („Verschwinden“) erklärt und verstärkt wird. Demnach sind Mahāvagga X, 3 *parimuṭṭhā paṇḍitā bhāsā* abhandengekommene, d. i. unbedacht geäußerte [Sacr. Books of the East XVII, 307 nicht ganz zutreffend „bewildered“] kluge Worte, wie Samy. N. II, p. 231: *arakkhitena kāyena arakkhitena* (lies: *arakkhitāya*, vgl. auch p. 271) *vācāya arakkhitena cittena anupaṭṭhitāya* (= *muṭṭhitāya*) *sattiyā* beweist. Dazu kommt noch bei Candrakīrti, Bibl. Buddh., IV, 463: *smṛtisammoṣāc caivaṃ kalpayet*, das sich auf einen Schlafenden bezieht. Daher ist auch — trotz MORRIS, l. c., p. 93 — die Stelle Kathāsār. 56, 289: *sa suṣvāpa Nalāḥ pānamadena muṣita-smṛtiḥ* nicht von *muṭṭhassati*² zu trennen, obwohl die Bedeutungen von *smṛti* und *sati* nicht übereinstimmen. Diese Zusammenstellungen gewinnen auch dann, wenn sich nicht strikte Beweise für die Zusammengehörigkeit, sondern nur Vermutungen geben lassen, um so mehr an Wahrscheinlichkeit, als die Pālitexte auch sonst noch eine große Anzahl yogatechnischer, sicherlich alten Yogalehren entlehnter Ausdrücke enthalten, die gegenüber dem Yogasūtra vielfach leichte Verschiebungen in der Anwendung oder Gruppierung aufweisen.

Ich stimme also den Darlegungen des Verfassers über die Abhängigkeit des Buddhismus von Sāṃkhya-Yogalehren durchaus zu, und ich halte es für sehr verdienstlich, daß diese Darlegungen in seiner Darstellung der buddhistischen Lehre einen breiteren Raum einnehmen. Ein besonderer Vorzug dieses Werkchens liegt überhaupt, wie mir scheint, darin, daß es an Stoff weit mehr bietet als wie die kurzen, für ein größeres Publikum bestimmten Darstellungen des Buddhismus zu bieten pflegen. So sind denn auch die Quellen reichlicher als sonst herangezogen. Es sei aber ausdrücklich hervorgehoben, daß BECKH's „Buddhismus“ nicht nur eine gelehrte Arbeit ist, sondern auch den „Laien“ als vortreffliche und anregende Einführung in den Buddhismus warm empfohlen zu werden verdient.

Von Versehen erwähne ich *Ābhasvarāḥ* (I, 61 und II, 53; auch in den Registern!) statt *Ābhāsvarāḥ* und *chambitattam* (II, 47) statt *chambhitattam*.

Dr. BERNHARD GEIGER—Wien.

¹ Derselbe Vergleich wird dann auch auf den Bodhisattva, der in den Mutterschoß eingegangen ist, angewendet (Majjh. N. III, p. 121).

² Vgl. auch Dharmasamgraha (Anecd. Oxon. I/V) 69 und 79: *muṣitasmr̥tiḥ*, *-smṛtitā*. Ob *pamuṭṭhā* sowohl *pramṛṣṭa* als auch *pramuṣita* gleich ist (Hemacandra IV, 258), ist noch sehr fraglich.

Hans Ludwig Held. *Deutsche Bibliographie des Buddhismus.* Eine Übersicht über deutschsprachliche buddhistische und buddhologische Buchwerke, Abhandlungen, Vorträge, Aufsätze, Erwähnungen, Hinweise und Rezensionen mit ausschließlicher Berücksichtigung des Buddhismus als Religionswissenschaft. HANS SACHS-Verlag. München-Leipzig 1916. VIII + 190 SS. Preis: Mk. 12.— (geb. Mk. 14.—).

Die Herausgabe einer Bibliographie ist zweifellos eine entsagungsvolle und nützliche Arbeit, die Anerkennung verdient, wenn sie sich durch Genauigkeit, größtmögliche Vollständigkeit und Übersichtlichkeit auszeichnet. Leider wird der Wert der vorliegenden Bibliographie dadurch wesentlich beeinträchtigt, daß sie sich auf Schriften und Äußerungen über den Buddhismus beschränkt, die in deutscher Sprache abgefaßt sind. Die deutsche Wissenschaft hat gewiß einen hervorragenden Anteil an der Erforschung des Buddhismus, und die deutschen Darstellungen der buddhistischen Religion und Literatur dürfen ebenso wie die Untersuchungen deutscher Gelehrter über buddhistische Probleme zu den besten gezählt werden, die wir besitzen. Das Verfahren des Verfassers wäre also berechtigt gewesen, wenn er die Absicht gehabt hätte, den Anteil der deutschen Wissenschaft — und der dem Verfasser nahestehenden deutschen neobuddhistischen Bewegung — an der „Buddhologie“ aufzuzeigen. Aber er hat doch auch deutsche Übersetzungen und deutsche Rezensionen fremdsprachiger Werke in seine Bibliographie aufgenommen, während wichtige Werke deutscher Gelehrter fehlen, nur weil sie in einer fremden Sprache verfaßt oder — wie dies bei den meisten Textausgaben der Fall ist — in englischem Gewande erschienen sind. LEFMANN's Ausgabe des „Lalita Vistara“ ist infolgedessen die einzige Textausgabe, der wir in dieser Bibliographie begegnen. Der ganze Pālikanon ist also nur durch einige Übersetzungen und durch eine Anzahl von — oft ganz bedeutungslosen — Rezensionen vertreten. Wie soll man unter solchen Umständen die Ansicht des Verfassers (S. VII) teilen, daß an der Hand des Sachregisters dieser Bibliographie „die methodische Durchdringung der gewaltigen buddhistischen Materie nicht mehr schwer“ sei? Ich meine, daß M. WINTERNITZ' vortreffliche Darstellung der buddhistischen Literatur mit ihren Textproben und überaus reichhaltigen Literaturangaben, OLDENBERG's „Buddha“ und GRÜNWEDEL's „Buddhistische Kunst in Indien“ und „Mythologie des Buddhismus“ weit bessere und zuverlässigere Führer sind. Es ist doch geradezu aufreizend, in einer Bibliographie, die „die Durchdringung der gewaltigen buddhistischen Materie“ ermöglichen will, „Die entschleierte Isis“ der „berühmten“ russischen Theosophin BLAVATSKY, „Die Lücke im Leben Jesu“, eine Übersetzung aus dem Französischen des „notorischen Schwindlers“ NOTOVITCH (vgl. über ihn R. GARBE, Indien und das Christentum, S. 13) und jede noch so unbedeutende Äußerung der Neubuddhisten, verzeichnet zu finden, nicht aber die überaus wichtigen, grundlegenden Arbeiten eines CHILDERS, FAUSBÖLL, TRECKNER, RHYS DAVIDS (der nur durch eine Übersetzung seines „Buddhism“ vertreten ist) u. a. m. Dabei bedauert es der Verfasser, daß er Werke von Leuten habe aufnehmen müssen, die den Mut besitzen, über den Buddhismus „freventlich den verräterischen Stab zu brechen“! Ein wissenschaftlich brauchbares und wertvolles Hilfsmittel wäre diese Bibliographie geworden, wenn sie zu einer vollständigen Bibliographie des Buddhismus ausgebaut worden wäre. Für den Fall, daß der Verfasser ein derartiges Hilfsmittel herauszugeben beabsichtigt (er kündigt die Herausgabe einer „Enzyklopädie des Buddhismus“ an), sei als Muster in Anlage und Ausführung A. GUÉRINOT, Essai de bibliographie Jaina, Annales du Musée GUIMET, Bibliothèque d'études, XXII, Paris 1906, empfohlen, ein Werk, das ich in den Gött. gel. Anz. 1908 besprochen habe.

Sieht man von dem erwähnten bedauerlichen Mangel des Buches ab, so wird man dem Verfasser allerdings die Anerkennung nicht versagen, daß er seine Bibliographie mit großer Sorgfalt zusammengestellt und innerhalb der Grenzen, die er seiner Arbeit gezogen, die angestrebte Vollständigkeit wohl nahezu erreicht hat. Genauere Prüfung würde aber wohl noch manchen Nachtrag liefern. Ich vermisste unter anderem H. LÜDERS, „Über die literarischen Funde von Ostturkistan“, Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss. 1914; H. OLDENBERG, „Buddhist. Studien“, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. 52, 613 ff.; NISIKANTA CHATTOPĀDHYĀYA, „Indische Essays“, Zürich 1883.

Der in Nr. 1317 erwähnte NISI KAŪLA (sic!) CH. ist offenbar der soeben genannte NISKANTA CH. Auch sonst sind mir bei flüchtiger Durchsicht einige Fehler und Ungenauigkeiten aufgefallen. So ist sub Nr. 464 *Sāmkhya-Kamudī* (sic!) statt *Sāmkhya-tattva-kaumudī* gedruckt, Nr. 797 HULTSCH statt HULTZSCH, Nr. 811 *Yogha* statt *Yoga*, Nr. 1149 *Itivutakam*, Nr. 1927 *Prajna* statt *Prajñā*. — Öfter wäre anstatt des stereotypen „Buddh. Hinw[eis]“ eine kurze Angabe über den Inhalt der verzeichneten Schrift am Platze gewesen. Bei Nr. 574 GRÜNWEDEL „Buddhist. Studien“ fehlt sogar die auf dem Titelblatte dieses Werkes stehende Inhaltsangabe: 1. Glasuren von Pagan usw.

Zum Schlusse sei noch aus der Vorrede des Verfassers mitgeteilt, daß wir nach seiner Meinung bis heute kein Werk besitzen, das allein genüge, „die grandiose und vielverzweigte Welt des Buddhismus in seinem innersten Wesen uns erkennen und erleben zu lassen“. Er hält die „westliche Erkenntnis-Methodik“ für ungeeignet, uns in die Geheimnisse des Buddhismus einzuweißen, und „eine etwa philosophische oder gar theologische Einführung in den Buddhismus“ für „verfehlt in ihren idealen Grenzen, wenn gleichzeitig nicht die so überaus notwendigen Grenzgebiete der Religionswissenschaft: wie Ethnologie, Völkerpsychologie u. a. m. nicht nebensächlich berücksichtigt werden“. Diesem Übelstande will der Verfasser in einem Werke abhelfen, in dem er „die wesentlichen Ursprünge und Zusammenhänge des Werdens des Buddhismus aufzudecken“ verspricht, „dessen wohl grundlegendstes Dogma die Sicherheit von der Wiedergeburt ist“. Eine stolze Verheißung, deren Erfüllung wir abwarten wollen!

Dr. BERNHARD GEIGER—Wien.

K. Seidenstücker. *Süd-buddhistische Studien. I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ānanda-Tempels zu Pagan.* Mit 40 Tafeln, 11 Textfiguren und einem Plan von Pagan. Hamburg 1916. (= Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde, IV. — Aus dem 9. Beiheft zum Jahrbuch der Hamburgischen wissenschaftlichen Anstalten, XXXII, 1914.) 114 SS. und 40 Tafeln.

Der vorliegende erste Teil der „Süd-buddhistischen Studien“ eröffnet eine Reihe von Veröffentlichungen, die einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis der buddhistischen Kunst zu liefern versprechen. In diesen „Studien“ soll das reichhaltige Material des Hamburgischen Museums für Völkerkunde an Aufnahmen von buddhistischen Kunstdenkmälern der berühmten birmanischen Stadt Pagan, deren Herrscher eifrige Anhänger und Förderer der buddhistischen Religion gewesen sind, bearbeitet werden. Während GRÜNWEDEL in seinen „Buddhistischen Studien“ (Veröffentl. aus dem kgl. Mus. f. Völkerk. in Berlin, Bd. V) insbesondere Glasuren aus dem im 13. Jahrhundert erbauten Tempel Maṅgalacetī in Pagan behandelt hat, sind die „Süd-buddhistischen Studien“ vornehmlich der Behandlung einer großen Anzahl von Skulpturen aus dem schönsten Baudenkmal von Pagan gewidmet, dem aus dem 11. Jahrhundert stammenden Tempel Ānanda. Der erste Teil der „Studien“ bezieht sich auf die in den Skulpturen dieses Tempels dargestellte Buddha-Legende. Ein zweiter Teil soll 200 Skulpturen desselben Tempels und etwa 250 Fresken einer Tempelruine behandeln, die Begebenheiten aus Buddhas früheren Geburten darstellen, und für einen dritten Teil ist die Darstellung der Mythologie des südlichen Buddhismus im Anschluß an die Besprechung einer Anzahl von Fresken mit Szenen mythologischen Inhalts in Aussicht genommen. Die ikonographische und kunstgeschichtliche Würdigung des Materials soll schließlich in einer besonderen Abhandlung erfolgen.

Die Einleitung zum ersten Teile enthält einen kurzen Überblick über die Geschichte der Stadt Pagan, eine genaue Beschreibung des Tempels Ānanda und einige Bemerkungen zu den Partien der buddhistischen Literatur, die zur Erklärung der Skulpturen herangezogen werden müssen. Und zwar kommt hier vor allem das Avidūrenidāna der Nidānakathā, der Einleitung zu den Jātaka-Erzählungen, in Betracht. Denn jede der 80 Skulpturen, die Begebenheiten aus dem Leben Buddhas von der Empfängnis bis zum Eintritt der Erleuchtung darstellen, ist mit einer kürzeren und längeren Pāli-Inschrift in birmanischen Charakteren versehen, welche die Deutung der bildlichen Darstellungen enthalten, und die längeren Inschriften sind wörtliche oder nahezu wörtliche Zitate aus dem Avidūrenidāna, während die kürzeren, in der Form knapper

Inhaltsangaben gehaltenen Inschriften erst durch Verkürzung aus den längeren hervorgegangen zu sein scheinen. Daß die Inschriften späteren Ursprungs sind als die Skulpturen, geht schon daraus hervor, daß in einigen Fällen der Inhalt der Inschriften mit dem in den Skulpturen dargestellten nicht übereinstimmt. Der Verfasser sucht für diese Fälle in den manchen Wertvolle und Nützliche enthaltenden Abschnitten „Bemerkungen zu den Skulpturen“ (S. 80–87) und „Erklärung der Abbildungen und Textverweise“ (S. 88–103) andere Deutungen wahrscheinlich zu machen.

Da die Skulpturen also gewissermaßen Illustrationen zum Avidūrenidāna sind, gibt der Verfasser eine vollständige Übersetzung dieses schon von RHYS DAVIDS und WARREN ins Englische übertragenen Textes. Einige Fehler dieser Übersetzung seien hier verzeichnet. S. 26 (Jāt. ed. Fausb. I, 49) ist *adḍhatiyāni satānti* durch „200“ — statt „250“ — wiedergegeben und *anupubbakathā* durch „Bericht in allen Einzelheiten“ anstatt durch „Erzählung der Reihe nach (wie es sich zugetragen hat)“. S. 28 (Jāt. I, 51) ist *vaṭṭetvā viṣṣaṭṭhamālāgulaṃ viya uppīletvā baddhamālākālāpo viya* übersetzt durch: „(das ganze System der 10.000 Welten) drehte sich wie eine Kugel von ausgestreuten Kränzen; es ballte sich wie ein Schmuckstück aus gewundenen Girlanden“, während es doch nur heißen kann: „es glich einem, während man ihn im Kreise dreht, ausgestreuten Strauß von Blumengewinden, einem fest (eigentlich indem man ihn zusammenpreßt) zusammengebundenen Bund von Blumengewinden.“ Die Übersetzung von *kadalipunnaghaṭa*“ (Jāt. I, 52) „mit Bananenzweigen, die in gefüllte Krüge gestellt waren (S. 29)“ ist wohl aus der — natürlich unstatthaftern — Vereinigung der Übersetzungen „mit Bananenzweigen, voll angefüllten Wassertöpfen...“ (so richtig RHYS DAVIDS, Buddh. Birth-Stories, 66) und „plantain-trees set in pots“ (WARREN, Buddhism in Translations, 45) hervorgegangen. Wie RHYS DAVIDS, so hat auch SEIDENSTÜCKER die Stelle Jāt. I, 56: *so Mahāsattve buddhim anvāya... anukkamena Uruvelaṃ gantvā ramaṇīyo vata ayaṃ bhūmibhāgo...* „*ti cittaṃ uppādetvā tattha vasaṃ upagato* nicht richtig verstanden, da er (S. 34) *anvāya* bis *upagato* auf den Brahmanen Koṇḍañña anstatt auf Buddha bezieht. Denn nach allen anderen Zeugnissen der Überlieferung ist es Buddha, der, in Uruvelā angekommen, beim Anblick des Flusses Nerañjarā ausruft: „Das ist fürwahr ein herrliches Stück Erde...“ Vgl. Lalitav. I, 248, Majjh. N. I, p. 166f. und vor allem in dem Avidūren. selbst die Stelle (Jāt. I, 67), wo von der Begegnung des Koṇḍañña mit Buddha die Rede ist. Es ist also im Text *upagato* in *upagāte* zu verbessern und das folgende Interpunktionszeichen zu tilgen. S. 40 ist *paṇṇākāraṃ pesesi* (Jāt. I, 61) unübersetzt geblieben. *Kūlamāma* (auf derselben Seite) bedeutet natürlich nicht „spielen wir“, sondern „mühen wir uns ab“. Ich erwähne nur noch die Stelle, in der erzählt wird, daß in Buddha nach dem Verlassen der Stadt das Verlangen aufgestiegen sei, auf die Stadt zurückzublicken, und daß in dem Augenblicke, da ihm dieser Gedanke gekommen war, die Erde sich gespalten und wie das Rad des Töpfers sich gedreht habe, indem sie gleichsam sprach: *Mahāpurisa, na tayā nivattitvā olokanakammaṃ kataṃ* (Jāt. I, 63). SEIDENSTÜCKER übersetzt (S. 43): „indem sie gleichsam befürchtete, daß der erhabene Mensch sich nicht umwenden noch das Werk des Zurückblickens vollbringen möchte.“ Aber das zu befürchten, hatte die Erde gewiß keinen Grund, wenn Buddha einmal den Entschluß gefaßt hatte, noch einen Blick auf seine Heimatstadt zu werfen. Vielmehr dreht sich der Teil der Erde, auf dem die Stadt sich befindet, im Kreise um Buddha herum, so daß er, ohne sich umwenden zu müssen, das Antlitz der Stadt zugewendet (*nagarābhimukho ṭhatvā*), diese betrachtet. Es ist also zu übersetzen: „nicht hast du Dich umwendend das Werk der Betrachtung (der Stadt) ausgeführt.“

Da die „Süd-buddhistischen Studien“ sich „an einen über die enge Gruppe der Fachgelehrten hinausgehenden Leserkreis“ wenden, hat der Verfasser die Übersetzung mit einer größeren Anzahl von Anmerkungen versehen, die im Verein mit den kunstgeschichtlichen Bemerkungen ein volles Verständnis des übersetzten Textes und damit auch der Skulpturen ermöglichen.

Wie an die Übersetzung des Avidūrenidāna würden sich auch an die Inschriften, die der Verfasser aus Kopien hergestellt und übersetzt hat, manche kritische Bemerkungen knüpfen lassen. Ich begnüge mich mit einer Bemerkung zu der ersten der längeren Inschriften, die gleich zahlreichen Stellen der anderen Inschriften in grammatisch inkorrektem Pali abgefaßt ist. Die Inschrift beginnt mit den Worten: *ā bhuso nanditabbato Ānandā ti viṣṣute imasmiṃ guhāye*, die SEIDENSTÜCKER übersetzt: „Ā [bedeutet, daß er] gewaltig [ist], Ānanda [heißt er];

weil man sich freuen sollte in diesem berühmten Grotte[ntempel].* Es ist doch selbstverständlich, daß man übersetzen muß: „in diesem unter dem Namen Ānanda berühmten“, und *a bhuso n.* ist zweifellos eine etymologische Erklärung des Namens Ānanda. Mit der Grammatik steht der Verfasser der Inschrift allerdings — wie auch die folgenden Worte beweisen — auf Kriegsfuß. Man darf es ihm zutrauen, daß er *bhuso* für das Adverb *bhusam* geschrieben hat. Er meinte also: „Ānanda“, weil man sich (an ihm) sehr freuen muß. Es ist also *bhuso* (statt *bhusam*) Erklärung des *ā* in Ānanda. Die Vermutung SEIDENSTÜCKER's, daß *ā bhuso* Verschreibung für *āvuso* „ihre Freunde“ sei (S. 69), ist demnach ganz unwahrscheinlich.

Im übrigen muß die große Sorgfalt und Mühe, die SEIDENSTÜCKER auf die Erklärung der in dem ersten Teile der „Süd-buddhistischen Studien“ behandelten Skulpturen verwendet hat, dankbar anerkannt werden. Die Veröffentlichung des im Hamburgischen Museum befindlichen Materials aus Pagan wird sicherlich eine überaus wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis der buddhistischen Kunst bilden.

Dr. BERNHARD GEIGER—WIEN.

Eduard Selser. *Die Quetzalcouatl-Fassaden Yukatekischer Bauten.* Berlin 1916. Verlag der K. Akademie der Wissenschaften. 85 SS. und 12 Tafeln.

Durch E. SELER's letzte Arbeiten wurde unsere Kenntnis von den Beziehungen der toltekischen, mexikanischen und Maya-Kultur bedeutend gefördert, es fehlte aber immer noch an Klarheit über denjenigen Punkt, worauf die Diskussion der Amerikanisten von Anfang an immer wieder zurückkam, nämlich um die Form und Intensität des Quetzalcouatl-Kukulcan-Kultes bei den Maya-Völkern. Durch die neueste Studie SELER's ist auch dieser Punkt zum großen Teil geklärt, aber in einer von den Amerikanisten kaum vermuteten Richtung. SELER hat allerdings für die jüngeren und wenig durch ihre Umgebung beeinflussten Kolonien in Yukatan den toltekischen Charakter genügend herausgestellt, aber dabei blieben die großen, nach allgemeiner Ansicht echt mayavölkischen Ruinen-Stätten so isoliert wie früher. Die Funde in Palenque brachten zwar einige sichere Zeugen einer älteren, aus dem Nordwesten stammenden Kunst ans Tageslicht, jedoch blieb es ungewiß, ob sie mit dem Volke Quetzalcouatl in direkten Zusammenhang zu bringen seien. Wenn SELER jetzt eine innigere Beziehung aufdeckt, als man erwartet hätte, so steht sie doch nicht ganz unvermittelt vor uns. Im ersten Band seiner gesammelten Abhandlungen weist SELER darauf hin, daß zwischen den religiösen Anschauungen des Volkes und der Fürsten in Yukatan ein tiefer Zwiespalt klappte. Ersteres kannte nur drei Götter und zwei Göttinnen, die „Fürsten“ aber außerdem noch wenigstens zwanzig andere, darunter auch die Federschlange. Den wahren Grund dieser Verschiedenheit der Ansichten konnte aber auch SELER damals noch nicht angeben, jetzt ist ihm dies völlig gelungen. Die „Fürsten“ waren nämlich Abkömmlinge fremder Eroberer, die fast ganz Yukatan in Kolonien durchsetzten und obwohl gering an Zahl doch die volle Herrschaft in ihrer näheren Umgebung an sich gerissen hatten; es waren Angehörige des alten Toltekenreiches aus dem Nordwesten.

Für eine ganze Gruppe von nahe verwandten Denkmälern hat SELER in seiner neuen Studie den typischen Gott der Tolteken, Quetzalcouatl, in der späteren Bauperiode nachgewiesen, die aber zur Zeit der spanischen Eroberung auch schon der Vergangenheit angehörte. In der Untersuchung bleibt allerdings der ganz alte nordische Einfluß, der sich in den gemeinsamen Elementen des Kalenders zeigt, noch ausgeschaltet. Hierauf dürften wohl erst die sehnlichst erwarteten Ausgrabungen einiges Licht werfen.

Die bisherigen Resultate SELER's stützen sich auf eine allen Gebäuden gemeinsame, in ihrem Leitgedanken völlig einheitliche Konstruktion, die von den „Fürsten“ älteren Gebäuden angefügt wurde. Es war dies eine vorgesetzte Stuckfassade von gefälliger Gliederung, die einen offenen, stark stilisierten Schlangenschädel von monumentaler Wirkung darstellt, und zwar den Schädel der berühmten Federschlange, woraus eine Riesenmaske hervorschaut. Die beiden gemeinsame freie Mundöffnung bildet den Eingang zum Gebäude, oder wenigstens ein Blendtor. Sowohl der Schädel als die Maske enthalten spezifisch mexikanische Symbole, die sich größtenteils auf den Sternhimmel beziehen; aber auch der Schlangenschädel als Tor ist eine den Mexikanern geläufige Darstellung.

SELER ist gewiß berechtigt, „das Eroberervolk, das die Quetzalcouatl-Fassaden an den Bauten der Provincia de los Chenes anbrachte, für Mexikaner zu halten und sie also auch als den Stämmen verwandt zu betrachten, denen ein großer Teil der Bauten der alten Stadt Chich'en Itzá zuzuschreiben ist“. Die Maya-Annalen im Chilam Balam bezeichnen die Erbauer als spätere Eroberer. „Der zweite, spätere Strom mexikanischer Einwanderung, der die nördlich von Champoton gelegenen Gegenden des westlichen Yukatan zum Ziele hatte, und dem die Stämme angehörten, die ihr heiliges Symbol, das Quetzalcouatl-Gesicht, auf den Fassaden der Tempel des Landes anzubringen liebten, muß demnach etwa um das Jahr 1190 p. Chr. erfolgt sein — ein Datum, das übrigens dem des Auszuges der Mexikaner aus ihrer Urheimat Aztlan (1168) merkwürdig nahe liegt.“

Da SELER der Meinung ist, der Quetzalcouatl-Rachen finde sich in den uns erhaltenen Bildern aus Mexiko nur mehr in zwei Exemplaren, so möchte ich noch auf ein drittes aufmerksam machen, das meiner Meinung nach bei weitem am wichtigsten ist. Zwei Bilder von hervorragender Bedeutung für die Weltanschauung der Mexikaner stehen im Codex Borgia, S. 33 und 34. Sie geben uns ein ganzes mythologisches System mit vielen Einzelheiten. Das zweite davon enthält nun auch den offenen Schlangenrachen als Cella der Pyramide, und zwar in jenem einzigartigen Tempel, der sich am Westrande der Erde befindet.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

A. v. Le Coq. *Volkskundliches aus Ostturkistan.* Mit einem Beitrag von O. v. FALKE. Verlag von DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). Berlin 1916. VII+72 SS. Mit 25, davon 4 farbigen Tafeln in Lichtdruck und 110 Zinkätzungen. Preis Mk. 25.—.

Die Hauptergebnisse der verschiedenen preußischen Turfan-Expeditionen liegen auf archäologischem Gebiete. Die vorliegende Publikation bietet volkskundliche Nebenergebnisse. Mit der Bezeichnung „Nebenergebnisse“ wird schon angedeutet, daß nicht beabsichtigt ist, den vollen Kulturbesitz der Bewohner Ost-Turkistans zur Darstellung zu bringen. Kann das bei gegebener Sachlage hinsichtlich der geistigen Kultur als selbstverständlich gelten, so wird es aber auch in bezug auf die Gegenstände der materiell-wirtschaftlichen Kultur betont, deren Darstellung im übrigen vor allem Text und Bild gewidmet sind. So wird in zwölf Abschnitten mehr oder weniger eingehend gehandelt über Religion und Aberglauben, Spielzeuge, Musikinstrumente, Gegenstände der Körperpflege, des Schmuckes, der Stickkunst und Filzarbeit, ferner über Waffen, Geräte, Narkotika und Töpferei u. a. m. Bemerkenswert ist der Rückgang, den die Töpferei von heute gegenüber einer früher herrschend gewesenen (die Grabungen förderten glasierte Gefäße und Fliesen von schöner Form und Farbe zutage) aufzuweisen hat. Die wissenschaftliche Genauigkeit, mit der das Material dargeboten wird, ist der besonderen Anerkennung wert. Desgleichen ist die bildliche Ausstattung eine geradezu glänzende zu nennen. Der Kulturgeschichtler vor allem ist der Veröffentlichung zu Dank verpflichtet; denn so exakt bestimmtes Material ist es ja, das seine Forschungen zur Unterlage benötigen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Elisabeth Krämer-Bannow. *Bei kunstsinnigen Kannibalen der Südsee.* Wanderungen auf Neu-Mecklenburg 1908—1909. Mit 142 Federzeichnungen, 7 Karten und 8 Lichtbildern. (Am Schlusse des Buches wissenschaftliche Anmerkungen von Prof. Dr. AUGUSTIN KRÄMER.) XV+284 SS. Berlin 1916. Verlag DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). Preis Mk. 6.—.

Nachdem die deutsche Marineexpedition durch den am 25. Mai 1908 erfolgten Tod des Dr. STEPHAN ihres Leiters verlustig gegangen war, erhielt Professor KRÄMER den Auftrag, dieselbe zu Ende zu führen. KRÄMER entledigte sich dieser Aufgabe unter Begleitung und tatkräftiger Mithilfe seiner Frau. Letztere bietet nun in dem vorliegenden Buche eine Schilderung

interessanter Reiseerlebnisse und wertvoller Beobachtungen, die sowohl in Fach- als auch in weiteren Kreisen dankbare Leser ganz gewiß finden. Es waren zumeist von den Weißen noch ziemlich oder ganz unberührte Gebiete, die an der West- und Ostküste und im Innern Neu-Mecklenburgs erschlossen wurden. Um so wertvoller ist auch dem Ethnologen alles, was die Verfasserin besonders über das Leben und Treiben der einheimischen Frauenwelt in schlichter, aber höchst anschaulicher Art zu berichten weiß. Sie, die Frau, hat da Hunderte von Dingen gesehen, an denen der Mann achtlos vorüberzugehen pflegt, deren Kenntnis aber auch bei einer primitiven Kultur erst ein wirklich lebensvolles Bild gewährt. — Da die Veröffentlichung der wissenschaftlichen Ergebnisse der Expedition so bald nicht wird erfolgen können, hat KRÄMER einige der wichtigsten derselben in der Form von Anmerkungen der Publikation seiner Frau angefügt. Das ethnologisch wertvollste ist das, was über Stammesorganisation (Zweiklassensystem), Totemismus, Totenfeiern und Sonnenkult (Sonnen-Malangane, über die KRÄMER [S. 280] eine besondere Arbeit signalisiert) mitgeteilt wird.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Karl Weule. *Der Krieg in den Tiefen der Menschheit.* Mit zahlreichen Abbildungen nach Original-Zeichnungen von PAUL LINDNER. 156 SS. Stuttgart 1916. FRANKH'sche Verlagshandlung. Preis: Geh. Mk. 2.—, geb. Mk. 3.—.

In der bekannten unterhaltenden Art, die ihrer Natur nach ein weiteres Publikum vor Augen hat, weiß WEULE in dem vorliegenden Büchlein manches über den „Krieg in den Tiefen der Menschheit“ zu erzählen. Die aus den verschiedensten Quellen über die verschiedensten Völker der Erde entnommenen Beispiele bieten so, wie WEULE sie zusammengetragen hat, des Erhebenden nicht viel. Im Gegenteil, es ist ein Bild entsetzlicher Barbarei, das sich vor den Augen des Lesers entrollt. — Was uns bei den im übrigen dankenswerten Ausführungen mißfällt, ist der Umstand, daß der Verfasser es zu sehr im unklaren läßt, wie die „Tiefen“ der Menschheit jeweils zu verstehen sind. Man kann die „Tiefen“ nämlich, wie es offen zutage liegt, menschlich-psychologisch oder ethnologisch-historisch begreifen. WEULE streift diese Dinge wohl, geht aber nicht näher darauf ein. Jene „tierischen“ Greuel und Scheußlichkeiten grassieren freilich nur allzusehr innerhalb der Welt der Naturvölker, aber in typischer Form ganz gewiß nicht bei den Primitivsten derselben. Gerade die Völker, welche von der vergleichenden Ethnologie als die relativ ältesten erkannt sind, also als jene gelten müssen, die ethnologisch-historisch (zeitlich) die tiefste Stufe repräsentieren, wissen wenig oder gar nichts vom Krieg, vom Kannibalismus usw., sondern werden durchgehend von den Gewährsmännern als ausgesprochen friedlichen Charakters geschildert¹. Zwischen „Tiefe“ und „Tiefe“ besteht mithin ein gewaltiger Unterschied! Die tiefste Tiefe in menschlich-psychologischer Hinsicht nehmen nicht jene ein, die zeitlich (natürlich relativ) gewiß zutiefst stehen. Dieses Faktum hat die vergleichende Völkerkunde zu verzeichnen, und unserer Meinung nach hätte es bei einer Darstellung des „Krieges in den Tiefen der Menschheit“ entsprechend in Rechnung gebracht werden müssen; denn das Bild der Entwicklung ist in dem einen wie in dem anderen Falle ein total verschiedenes.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

¹ Vergleiche P. W. SCHMIDT's „Die Stellung der Pygmäenvölker“, Stuttgart 1910, S. 140 ff., S. 147 und an anderen Stellen, wo die Zeugnisse hierfür zusammengestellt sind.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. New Series. Vol. XVIII. 1916.

No. 1, January-March: Fr. Boas, On the Variety of Descent Represented in a Population. — H. F. C. Ten Kate, Dynamometric Observations among Various Peoples. — A. L. Kroeber, Inheritance by Magic. — E. C. Parsons, Holding Back in Crisis Ceremonialism. — H. J. Spinden, The Question of the Zodiac in America. — S. J. Guernsey, Notes on Explorations of Martha's Vineyard. — E. A. Hooton, Notes on Skeletal Remains from Martha's Vineyard. — No. 2, April-June: N. C. Nelson, Chronology of the Tano Ruins, New Mexico. — Leslie Spier, New Data on the Trenton Argillite Culture. — C. Wissler, The Application of Statistical Methods to the Data on the Trenton Argillite Culture. — J. Volney Lewis, Stone Implements from Trenton and Staten Island: Character and Sources of Materials. — E. C. Parsons, A Few Zuni Death Beliefs and Practices. — W. Hough, The Distribution of Man in Relation to the Invention of Fire-making Methods. — M. L. Kissell, A New Type of Spinning in North America. — F. G. Speck, Remnants of the Machapunga Indians of North Carolina.

Archiv für Anthropologie. N. F. Band XV. 1916.

Heft 3: VII. E. Funke, Der Gottesname in den Togosprachen. — VIII. H. Steinmetz, Versuch einer astronomischen Deutung des Hakenkreuzes. — Heft 4: IX. H. Fokken, Gottesanschauungen und religiöse Überlieferungen der Massai.

Baeßler-Archiv. Band VI. 1916. Heft 1—2.

H. Haberlin, Das Flächenornament in der Keramik der alten Pueblo-Kultur. — W. Klissenberth, Beitrag zur Kenntnis der Tapirapé-Indianer. — E. Seler, Präparierte Feindesköpfe bei den Jivaro-Stämmen des oberen Marañon und bei den alten Bewohnern des Departements Ica an der Küste von Peru.

Beiheft zum Jahrbuch der Hamburg. Wissenschaftl. Anstalten. XXXII. 1914 (1915).

5. H. Dersch, Vokabularium der Nkosi-Sprache (Kamerun).

Beiträge zur Kenntnis des Orients. Band XIII. 1916.

Hellmuth Pleßner, Vom abendländischen Kulturbegriff. (Anlässlich der Umbildung der Universität Konstantinopel.) — Prof. M. Horten, Die Probleme der Orientalistik.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië. Deel 72. Afl. 3 u. 4. 1916.

H. Kern, Oudheidkundig onderzoek in Engelsch Indië. — Over de vermoedelijke oorsprong der Naguvereering. — Yawana als naam van Annam. — Hoofdenverkiezing bij boschnegers in Suri-name.

De Aarde en haar Volken.

52. Jaargang, Nr. 9, September 1916: P. Labbé, Bij de Lama's in Siberië. — Nr. 10, October 1916: P. Labbé, Bij de Lama's in Siberië. — Charles Alluaud, Van Mombassa naar het Victoria Nyanza. — 53. Jaargang, Nr. 1, Januari 1917: H. B. Roelfsema, Een jaar in de Molukken. — Nr. 2, Februari 1917: H. B. Roelfsema, Een jaar in de Molukken. — Nr. 3, Maart 1917: M. E. Hume-Griffith, Achter den sluier in Perzië en Turksch Arabië.

De Indische Gids.

Band XXXVIII, No. 8, Augustus 1916: W. J. Eappard, De particuliere hoofden op de landerijen bewesten de Tjimanoeek op Java. — P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen. — No. 6, Juni 1916: Dr. Herman ten Kate, Psychologie en ethnologie in de koloniale politiek. — J. F. H. A. Later, De inlandsche beweging. — H. T. Damsté, Mémoires van een Atjehschen balling. — P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen. — No. 9, September 1916: P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen. — No. 10, October 1916: P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen. — No. 11, November 1916: J. E. Jasper, Buitenissigheden in het Javaansche dorp. — Dr. R. Broersma, Rubber in Lebak. — P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen. — No. 12, December 1916: P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen. — Band XXXIX, No. 1, Januari 1917: P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen. — No. 2, Februari 1917: P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen. — No. 3, Maart 1917: P. Brundell, Liefdeleven onder de palmen.

Ethnologica. Band II. 1916. Heft 2.

F. Spelser, Völkerkundliches von den Santa-Cruz-Inseln. Mit Beiträgen von W. Foy. — W. Foy, Zur Geschichte der Tanzkeulen von den Santa-Cruz-Inseln. — Fälschungen kolumbischer Altertümer. — Schnauzenbildung im Kunststil Ozeaniens. — Gardinenhalter von Japan.

Internationales Archiv für Ethnographie. Band XXIV. 1916. Heft 1 u. 2.

Dr. Hugo Kunke, Goldaltertümer der Chibcha.

Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. 29. Band. 1916.

2. Heft: M. Braun, Die Gogol-Ramu-Expedition in Kaiser-Wilhelms-Land. September und Oktober 1913 (Fortsetzung und Schluß). Bericht über die Ergebnisse der Landerkundung zwischen Gogol- und Ramu-Fluß in Deutsch-Neuguinea. — R. Thurnwald, Vorstöße nach dem Quellgebiet des Kaiserin-Augusta-Flusses, dem Sand-Fluß und dem Nord-Fluß bis an das Küstengebirge. Vorläufiger Bericht über seine Tätigkeit im zweiten Halbjahre 1914. — 3. Heft: C. Bredemann, Die wirtschaftlichen Verhältnisse am mittleren Ramu. Bericht über eine vom 7. bis 19. April 1914 ausgeführte Expedition. — H. Marquardsen, Belgisch-Kongo. Geographischer Überblick. — 4. Heft: E. Moritz, Die ältesten Reiseberichte über Deutsch-Südwestafrika. Fortsetzung: Die Berichte der Rheinischen Mission bis zum Jahre 1846.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Band XLVI. 1916. Heft 4—5.

R. Pösch, II. Bericht über die von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft in den k. u. k. Kriegsgefangenenlagern veranlaßten Studien. — Fr. Heger, Drei merkwürdige Metallfiguren von Benin. Mit einem Anhang: Die Benin-Sammlung des k. k. Naturhistorischen Hofmuseums in Wien. — Heft 6: Dr. G. Hüsing, Völkerschichten in Iran.

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw. 1. Jahrgang.

No. 2, Februari 1916: A. W. Nieuwenhuis, Figuurknoopen, Ikat-, Verven- en Weyen in Oost-Indië. — Soorjo Poetro en Noto Soeroto, Causeriën over Javaansche Muziek. — No. 3, Mei 1916: Soorjo Poetro en Noto Soeroto, Causeriën over Javaansche Muziek. — Noto Soeroto, Hanengevechten op Java. — No. 4, Juni 1916: P. M. van Walchren, Ornamentiek bij de Toradja's. — J. J. Meijer, Een Javaansch Handschrift over Pamor-Motieven. — Soorjo Poetro en Noto Soeroto, Causeriën over Javaansche Muziek. — H. W. Fischer, Type-Tentoonstelling van Indische Sieraden en Kleeding in's Rijks Ethnographisch Museum te Leiden. — No. 5, Juli 1916: C. Spat, Animisme en Prae-Animisme. — Mr. J. G. Huyser, Ornament van Indisch Koperwerk. — No. 6, Augustus 1916: J. A. Loebèr Jr., Sierkunst uit Midden-Celebes. — C. Spat, Animisme en Prae-Animisme. — No. 7, September 1916: Soorjo Poetro en Noto Soeroto, Causeriën over Javaansche Muziek. — Kitty Ament, Nederlandsche Verzamelingen van Indische Ethnographica. — Mr. J. G. Huyser, Ornament van Indisch Koperwerk. — No. 8, November 1916: Ch. F. H. Dumont, Huwelijksgebruiken op Java. — Soorjo Poetro, Muziekschrift voor Java's Toonkunst. — No. 9, Januari 1917: Dr. N. J. Krom, Een Javaansche Bronscollectie. — K. Ament, Nederlandsche verzamelingen van Indische Ethnographica. — No. 10, Februari 1917: J. W. van Nieuhuys, Iets over Metaalbewerking in den Indischen Archipel. — E. van Blema, Bladen uit een dagboek van een reis naar de Molukken.

Orientalistische Literaturzeitung. (Leipzig.)

19. Jahrgang, Nr. 8, August 1916: F. Hestermann, Zum Pronomen im Lykischen. — W. Spiegelberg, Eine Illustration aus der Ramessidenzeit zu dem ägyptischen Mythos vom Sonnenauge. — Nr. 10, Oktober 1916: F. Bork, Ist das Hettitische arisch? — Nr. 11, November 1916: F. Bork, Neue Tierkreise aus Mesiko. — 20. Jahrgang, Nr. 1, Jänner 1917: O. Schröder, Ein Amulett aus Assur. — Nr. 2, Februar 1917: E. Ebeling, Zu einigen Beschwörungformeln.

Ostasiatische Zeitschrift. 4. Jahrgang. Heft 3. Oktober-Dezember 1915.

M. Winternitz, Die Tantras und die Religion der Saktas. — E. A. Voretzsch, Ältere siamesische Töpferarbeiten. — Zoltán v. Takács, Chinesische Kunst bei den Hunnen.

Petermann's Mitteilungen. 62. Jahrgang. 1916.

Juli-Heft: K. v. den Steinen, Nochmals: Einspruch gegen den XIX. Amerikanistenkongreß. — September-Heft: A. Schultz, Afghanistan: Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek. — E. Banse, Die libysche Wüstenplatte und die Marmarika. Die Verbreitung der Bulgaren. — Priv.-Doz. Dr. B. Dietrich, Zur Heidelberger Tagung. — November-Heft: A. Schultz, Afghanistan: Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek (Schluß). — L. Scherman, Ergebnisse der britischen Abor-Strafexpedition. — Dezember-Heft: S. v. Hedln, Zu Georg Schweinfurths achtzigstem Geburtstag. Aufruf zu einer Schweinfurth-Ehrung. — F. W. P. Lehmann, E. Huntingtons quantitative Völkeranalyse und Kulturklimatologie.

Tijdschrift van het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 2. Serie. Deel XXXIII. 1916.

No. 3b, Mai: A. W. Nieuwenhuis, De grondslagen der Heidensche (animistische) wereldbeschouwing en hun rol in de beschaafde samenleving. (Met naschrift.) — No. 4, Juli: W. E. Boerman, De Geografische Kring. — No. 5, September: S. P. L'Honoré Naber, Exploratie van Zuid-Afrika in de 17^{de} en 18^{de} eeuw. — Reis van Dr. W. Kaudern naar Celebes. — No. 6, November: F. E. Blaauw, Waarnemingen op het gebied van dierengeografie in Zuid-Afrika.

T'oung Pao.

Vol. XVI, No. 5, Décembre 1915: Henri Cordier, Origine des Chinois. — W. W. Rockhill, Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean

during the fourteenth century. Part V. — P. Pelliot, L'origine de T'ou-kine, nom chinois des Turcs; Li-kien, autre nom du Ta-ts' in (Orient méditerranéen). — Vol. XVII, No. 1, Mars 1916: Berthold Laufer, The Si-hia language.

University of Pennsylvania. The Museum Journal. Vol. VI.

No. 4, Dezember 1915: B. W. M., The Copper Eskimo. — No. 2, June 1916: B. W. M., Some Ojibway Buffalo Robes. — C. W. B., The Expedition to the Far East. — B. W. M., Wampum.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. (Wien.) Band XXIX. Heft 3 u. 4.

B. Geiger, Zum Postwesen der Perser. — H. Reichelt, Die Heimat des Awesta. — F. Hrozný, Zum ältesten sumerischen Ackerbau. — N. Reich, Zur neueren Literatur über die heiligen Tiere des alten Ägyptens. — V. Christian, Über einige Verba des Sprechens. — A. Musil, Verkehrswege über Samāwa zwischen al-'Erāk und Syrien. — E. Lach, Orientalistik und vergleichende Musikwissenschaft.

Ymer. 36. Jahrgang. 1916.

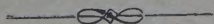
Heft 2: O. Petterson, Om manens inflytande på klimat och väderlek. — E. Nordenskiöld, Die Anpassung der Indianer an die Verhältnisse in den Überschwemmungsgebieten in Südamerika. — Heft 3: G. Bollander, En etnologisk forskningsfärd i norra Columbia 1914–1915. — H. Lindroth, Estnisk bosättning i Sverige under äldre tider. — Heft 4: G. Ekholm, De skandinaviska hållristningarna och deras betydelse. — S. Lönnberg, Gudatroner och stolkult.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig.)

Band LXIX, Heft 3: E. König, Der Mondgott bei den Hebräern. — A. Ungnad, Das Determinativpronomen im Babylonischen. — C. Brockelmann, Gauhari und die Anordnung des arabischen Alphabetes. — J. J. Hess, Miscellanea: I. Zu Welhausens Reste arabischen Heidentums, 2, S. 84. — Band LXX, Heft 1–2: F. H. Weißbach, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. — E. König, Zur Vorgeschichte des Namens „Russen“. — H. Möller, Die semitischen p-Laute. — T. Camman, Die Wintersaat in Palästina. — C. Brockelmann, Zur Grammatik des Osmanisch-Türkischen. — J. Charpentier, Beiträge zur alt- und mittelindischen Wortkunde. — J. L. Palache, Über das Weinen in der jüdischen Religion. — E. Hultsch, Ein indischer Kriegsgefangener. — Heft 3–4: S. Krauß, Talmudische Nachrichten über Arabien. — F. H. Weißbach, Neue Beiträge zur keilinschriftlichen Gewichtskunde (Schluß). — V. Lesný, Über die langen Vokale in den Zigeunerndialekten. — Graf W. W. Baudissin, Adonis. — J. Németh, Zu den „Osttürkischen Dialektstudien“ von Bang und Marquart. — S. Poznanski, Hebräisch-arabische Sprachvergleiche bei Jehuda ibn Bal'am. — A. Hillebrandt, Die Panis im Rigveda. — C. F. Lehmann-Hauptmann, Bemerkungen zur keilinschriftlichen Gewichtskunde. — I. Löw, Bemerkungen zu Budges „The Syriac Book of Medicines“. — E. Ebeling, Die Erschaffung des Menschen bei den Babyloniern.

Zeitschrift für Ethnologie. 48. Jahrgang. 1916.

Heft 1: G. Fritsch, Buschmannshaar im Gegensatz zu gestapelten Spirallocken. — O. Solberg, Die Westgrenze der Samojeden am Ende des 17. Jahrhunderts. — J. Loewenthal, Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges. — Ed. Hahn, Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung. — E. Werth, Die ersten paläolithischen Werkzeuge aus Deutsch-Ostafrika. — P. Traeger, Zur Kenntnis der Albanesen und ihrer Nachbarn. — H. Friedenthal, Über den Grad der Blutsverwandtschaft in der Familie oder Sippschaft. — P. Staudinger, Ein steinzeitliches Fundstück aus Westafrika. — Heft 2 und 3: E. Asmann, Die Uransätze des Segelns. — Kluge, Bericht über seine Reise im Kaukasus und im russischen Armenien. — G. Fritsch, Die Verbreitung australoider Merkmale in Melanesien und den Philippinen. — L. Rüttemeyer, Über einige archaische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen.



Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 8.— (= Frs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.— (= Frs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.— (= Frs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, G. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 21.— (= Frs. 25.—).

II, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.— (= Frs. 11.—).

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

Im Druck:

Sous presse:

II, 2:

H. Bieber:

Kaffa, ein althamitisches Königreich.

Die Administration des „Anthropos“
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich): 24 Kronen = 20 Mark = 1 Pfund Sterling = 5 Dollars = 25 Franks etc.

Honorar: 50 Kronen = 40 Mark = 9.50 Dollars per Bogen nebst 25 Separat-
abdrücken. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehr-
kosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren
Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte
anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration
der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des
„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und An-
fragen** sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des
„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fascicules par an): 25 Francs
= 1 Livre Sterling = 5 Dollars = 25 Lire = 25 Pes. etc.

Honoraires: 50 Francs = 50 Lire = 50 Pes. = 40 Shillings etc. pour chaque
feuille, avec 25 tirages à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à
part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage.
Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant
les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière
de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Ga-
briel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser
directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“,
St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum): 20 Mark =
1 Pound Sterling = 5 Dollars, postage to be added.

Honorarium: 40 Shillings = 9.50 Dollars = 50 Francs for every sheet (16 pag.)
with 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate
copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The
gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at
their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how
many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Ad-
ministration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F.
W. Schmidt S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near
Vienna, Austria.

Man abonniert: **For subscriptions adress:** **On s'abonne:**

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „An-
thropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI, 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word
(Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell'Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Fran-
cesi 33-33 A.